HEINZ HEIMSOETH

LOS SEIS GRANDES TEMAS
DE LA
METAFÍSICA OCCIDENTAL

Traducido al español
por
JOSÉ GAOS



Ediciones de la
Revista de Occidente, S. A.
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

ISBN 84-292-4502-2
Depósito legal: M. 12.667-1974
Printed in Spain - Impreso en España
por Ediciones Castilla, S. A. Maestro Alonso, 21 - Madrid

Indice

Introducción. El comienzo de la Edad Moderna en la historia de la filosofía ... 9
I. Dios y el mundo. La unidad de los contrarios 25
II. La infinitud en lo finito 67
III. El alma y el mundo exterior 93
IV. El ser y la vida 133
V. El individuo 173
VI. El intelecto y la voluntad 203

INTRODUCCIÓN

El comienzo de la Edad Moderna en la historia de la filosofía

Nuestros conocimientos e investigaciones históricas tienen todavía pocos años. Y sin embargo, ya están petrificados en sus fórmulas. Sus cuadros vienen condicionados por prejuicios no solo actuales sino pretéritos. Es muy lento el cambio de los conceptos sobre los puntos culminantes en las divisiones con que intentamos expresar la corriente de la vida pasada.

Mas la hora de la revisión ha llegado, al fin, para muchas de las fórmulas acreditativas. Vacila, sobre todo, el esquema de los grandes periodos de la historia. Lo que constituye la esencia de la «Edad Media» no resulta menos discutible que el punto donde esta edad comienza y termina. Todo esto impone a cada rama de la investigación histórica la tarea de colaborar en los nuevos problemas, desde su peculiar materia. Cuanto mejor hayamos aprendido a prescindir de la cómoda hipótesis, según la cual cabe derivar de cierta potencia histórica (la economía, v. gr., o el curso de la política) todos los demás movimientos; cuanto mejor sepamos diferenciar la multitud de las corrientes autónomas y ampliamente ajenas unas a otras, tanto más segura podrá ser la esperanza de lograr resultados decisivos, para las cuestiones generales, mediante la coincidencia de las distintas investigaciones. Marchar separados para atacar juntos; eso es lo que aquí hace falta, hasta haber alcanzado la gran sinópsis, y llevado a cabo la revisión.

Asombra lo poco que la historia de la filosofía se ha preocupado hasta ahora de revisar los cuadros tradicionales, si se considera la gran riqueza de trabajos históricos notables que se han reunido en esta esfera. La historia de la filosofía se ha limitado a tomar cuanto ha podido al armazón de la historia general del espíritu y de la cultura. Raras veces ha dibujado las grandes venas de la evolución basándose realmente en la materia peculiar de los mismos problemas filosóficos.

Sin vacilación ha adoptado la división usual tripartita de la historia en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna; y si se pregunta cuál es el recodo en donde la filosofía de la Edad Media se separa de la de la Edad Moderna, de la «filosofía moderna», encuéntrase ya preparada

la respuesta indudable que aun el más ajeno a la filosofía daría por sus conocimientos generales: el Renacimiento.

Es este un punto que quisiéramos revisar aquí. Nos parece que debería plantearse de nuevo esta cuestión: ¿qué es lo que en la evolución del pensamiento trae ese gran cambio general que separa la metafísica escolástica de la Edad Media de los sistemas y evoluciones de la filosofía moderna?, ¿dónde residen los motivos decisivos de este giro? y ¿cuál es su momento?

Nadie diga que estas son cuestiones ociosas; que no importa gran cosa la manera de llamar y limitar las épocas; que, al fin y al cabo, *toda* división resulta arbitraria y trunca artificialmente el flujo continuo del acontecer viviente; que divisiones tales no pueden ser nunca más que recursos de un pensamiento abstracto, que sigue con muletas a la vida... Como si el río no tuviese en sí mismo sus sesgos y meandros, o la vida no ascendiese y declinase en su propio curso, o el varón adulto no se diferenciase íntima y esencialmente del adolescente. ¿Qué importa que los tránsitos sean continuos y los momentos decisivos difíciles de sorprender? ¡Tanto más importante resulta la tarea para nosotros!

Tampoco en estas cuestiones se trata nunca, en último término, de meras ordenaciones formales, o series de años o siglos. Esta parte externa de la división es siempre la expresión de convicciones internas. En los nombres de «Edad Media» y de «Renacimiento», está contenida toda una teoría y una valoración. Preguntar de nuevo por el comienzo de la Edad Moderna en la historia de la filosofía, significa desde luego preguntar qué es lo que define el pensamiento de esta nueva edad en lo más íntimo, y en qué se diferencian sus últimos contenidos y perspectivas de las edades pretéritas. ¿Qué relación guardan los grandes temas de esta «filosofía moderna» con la Edad Media, con la Antigüedad? ¿Qué es lo que los enlaza a lo tradicional? ¿Qué es lo que trae consigo —repitamos— el nuevo estro, la nueva grandeza?

El esquema tradicional es el siguiente. La filosofía es un saber profano, una ciencia libre, que estudia la esencia de las cosas naturales. Pero en la Edad Media no era esto; como sierva de la teología, elaboraba la verdad de los dogmas dados. Decidía la autoridad, no la razón. Mas el Renacimiento libró a la filosofía de esta servidumbre. El Renacimiento trajo a la ciencia a una edad más libre, sin la violencia ni las nieblas de la Iglesia y la religión. Revivió la filosofía de los antiguos, recién importada en Italia por los sabios griegos que huyeran de Constantinopla, a la entrada de los turcos. Los nuevos tiempos libres sacan a la luz, en toda su pureza, el concepto antiguo, como sacan la estatua antigua y el Estado antiguo. En la nueva Atenas, Florencia, unos espíritus libres fundan la Academia platónica. Entonces empieza el moderno pensamiento laico. Platón derrota a Aristóteles, a un Aristóteles fundido en el sistema de la Iglesia. Tórnanse otra vez nuevos los grandes pensadores antiguos. Demócrito, Epicuro, el Pórtico, Aristóteles mismo. De los amigos

de la Antigüedad y su libre humanidad, de los humanistas, procede la renovación de la filosofía.

En Italia empieza, pues, la nueva evolución, que desde aquí emprende su viaje triunfal por todos los países. Este renacimiento italiano encierra todos los gérmenes de lo posterior, elevándose grandioso, antes que todas las demás naciones, a una visión total del universo en la concepción —ebria de belleza— de Giordano Bruno. De él nace el renacimiento inglés, cuyo heraldo Bacon de Verulam, da el santo y seña a los siglos siguientes. De él nace el renacimiento francés, que pasando por Montaigne, escéptico y profano adorador de la antigüedad, llega al verdadero «padre de la filosofía moderna»: Descartes. Todo lo decisivo posterior procede de aquí: Hobbes y Locke, Spinoza y Leibnitz.

Alemania viene en último lugar. Desgarrada por las luchas religiosas, no logra gozar en mucho tiempo la libertad del nuevo pensamiento antiguo. Hay humanistas alemanes; y Melanchthon separa a Aristóteles de la escolástica católica. Pero las eternas cuestiones de fe roban el aire a la filosofía. La filosofía alemana del Renacimiento no significa gran cosa. Solo dos siglos después de aquella inmigración de los sabios griegos, es cuando remite la lucha religiosa y despierta por fin la libertad de la «razón natural». Solo entonces queda espacio libre para un sistema alemán, para Leibnitz, que recoge grandiosamente todos los motivos. La filosofía del Renacimiento, el cuadro que Bruno bosqueja del universo, encuentran aquí su última perfección, enriquecida con las aportaciones de los demás países y sus renacimientos. Ahora ya la filosofía de Occidente ha conseguido afirmar su propio terreno, sus propios problemas, y marchar hacia sus propios fines, por los siglos XVIII y XIX, en unión con la ciencia libre.

A esta construcción hay que oponer desde luego las más graves dudas, si se investigan la tendencia, el origen y la significación de los últimos contenidos, de los temas mismos que los sistemas tratan. Pero aun considerando las cosas, por de pronto, solo desde fuera, ¿no es notable que el pensamiento alemán haya contribuido tan poco al desarrollo de nuestra Edad Moderna filosófica y el italiano tanto? ¿No son las dotes de cada nación sorprendentemente análogas en el curso de los tiempos? ¿Dónde estaba, pues, en aquellos siglos esa fuerza especulativa del espíritu alemán, no alcanzada posteriormente por ningún otro pueblo? ¿Y de dónde sacó el italiano —cuyas obras maestras se han producido siempre en dominios enteramente distintos—, de dónde sacó de pronto esa aptitud para preceder a todos, iluminándolos con la antorcha del conocimiento metafísico, facultad, si fecundada y nutrida por la Antigüedad, segura, sin embargo, de sí misma?

Mas si —empezando por esto último— indagamos las aportaciones originales de la filosofía del renacimiento italiano, el entusiasmo inicial remite muy rápidamente. Comparadas con la ligereza de la fantasía combinatoria, con el ígneo estro del lenguaje, con la deslumbrante riqueza

de lo ajeno asimilado, resultan la fuerza especulativa, las verdaderas dotes metafísicas, sorprendentemente rezagadas. Pocas épocas de la historia de la filosofía hay tan dispersas, tan íntimamente inseguras, tan pendientes a la vez de las más diversas tradiciones; pocas tan irresolutas y faltas de una justa apreciación de las magnitudes, incluso en la comprensión de la herencia antigua. En una misma fase son citados Cicerón y Platón —la retórica más servil y la más profunda especulación. No; esta época no es una época verdaderamente creadora en la historia de la filosofía. Todo lo que en ella suena a extraordinario alude a otra cosa, que es su verdadero origen.

Así acontece también con la gran figura, con Bruno. Este no lo ha ocultado. Los que cita principalmente no son coterráneos, no son humanistas, ni tampoco los antiguos, sino tres alemanes. Copérnico, el astrónomo; Paracelso, el médico y místico de la naturaleza; y Nicolás de Cusa, el gran cardenal y metafísico, a quien también el paisano de Bruno, Cardano, ponía muy por encima de todos los contemporáneos e incluso de todos los hombres. Lo mucho que la nueva imagen del universo bosquejada por Bruno debe al descubrimiento del primero, sábelo todo el que la conoce. Mas Copérnico es un hombre de ciencia, no un filósofo. Pero los otros dos son filósofos alemanes. Ha habido, pues, algunos de estos en los siglos de tránsito entre la Edad Media y la Moderna. No se ha estudiado bien todavía lo que de Paracelso tomó Bruno para su concepto de la mónada. Pero todos los demás motivos decisivos de sus especulaciones proceden de Nicolás Cusano y están tomados directamente de este, en sus rasgos más profundos, como se ha puesto de manifiesto desde hace algunos decenios, esto es, desde que se ha vuelto a fijar la atención en uno de los mayores espíritus filosóficos de la historia alemana. Volveremos sobre ello. Pero si Bruno se emparenta de este modo con el pensador alemán de la escolástica declinante, ¿no deberá transformarse totalmente también el cuadro de los orígenes del sistema leibniziano, cuya analogía con Bruno se advierte siempre, pero cuya dependencia de este nadie ha podido demostrar de modo convincente? Leibnitz, según esto, no sería tanto uno de los pensadores que llevan a término y perfección el Renacimiento, sino más bien el filósofo que representa y desarrolla una tradición nacional alemana, el hijo de una estirpe representada por Nicolás y Paracelso. Quien indague las íntimas tendencias de la «Monadología», buscando la respuesta a esta pregunta, pronto verá a Leibnitz bajo otra luz que la que recibe en la construcción histórica tradicional [1].

Pero, ¿cuál es el origen de Nicolás y Paracelso? Para salvar la antigua división, frente a los hechos que acabamos de señalar, se ha intro-

[1] El autor ha hecho un ensayo en este sentido en un artículo sobre «la visión del universo de Leibnitz, como origen de su mundo ideológico» (Kant-Studien, 1916, vol. XXI, cuaderno 4). Simultáneamente Guillermo Wundt, en una obra acerca de Leibnitz, ha insistido sobre la relación del gran pensador con la mística.

ducido aquí, como en otras esferas, el concepto tan discutible de «renacimiento alemán». Porque Nicolás estudió en Padua, ya se le hace pertenecer al «Renacimiento primitivo». Pero tales atribuciones fracasan por completo, tan pronto como se abandonan las vicisitudes externas de la formación intelectual y se pasa a la intimidad de los motivos impulsores. Los dos pensadores citados pertenecen a otra corriente de la vida espiritual, en la que están plenamente sumergidos todavía y de la que beben sus inspiraciones más profundas: la dilatada corriente de la mística alemana. Nadie ha podido desconocer que de ella vive el teósofo y místico de la naturaleza Paracelso. Pero las obras de Nicolás Cusano, lo mismo las teológicas que las más filosóficas, hubieran debido bastar para hacer ver que también este tiene sus raíces en el mismo suelo. En una de ellas, en efecto, toma expresamente la defensa de Eckehart contra los acérrimos impugnadores de su doctrina. Apenas habría sido necesario el indicio exterior consistente en el hecho de haberse descubierto parcialmente la obra latina del maestro Eckehart, largo tiempo ignorada, en una copia que Nicolás mandó hacer para su biblioteca y enriqueció con sus notas.

La mística, pues, era entonces la filosofía alemana. Todavía Jacobo Böhme —el gran continuador de esta tradición en el siglo de la Reforma, y frente al cual toda la filosofía humanista contemporánea desaparece en su nulidad— se llamaba simplemente el *philosophus teutonicus*. Esta mística era, en efecto especulativa desde Eckehart y el autor de la «Teología alemana»; quería ser una especulación sobre el alma, Dios y el mundo, y no solo expresión verbal y conceptual de la vida religiosa. Si tenemos en cuenta esta mística, los siglos alemanes anteriores a Leibnitz nos aparecen no ya como una época de pobreza y sujeción, en dependencia de la producción extranjera y sin fuerza propia, sino como unos siglos ricos, libres, grandes y más originales quizá en las tendencias de su pensamiento que los resonantes descubrimientos del Renacimiento y del humanismo. Y no solo el egregio tropel de los caudillos (desde el maestro Eckehart, pasando por Susón y Tauler, hasta Paracelso, Weigel y Böhme, y hasta los dos Helmont y Ángel Silesio, ya en la época de Leibnitz) debe encadenar nuestro interés; ni tampoco la anchura de la corriente (desde el Bajo Rin y los Países Bajos donde florece Ruysbroek, llega hasta el lago de Constanza donde vive Susón; desde Estrasburgo, Colonia y Francfort hasta la Silesia de Böhme y Scheffler), sino sobre todo su popularidad y hondo influjo en el sentido de la vida y la formación intelectual de los alemanes de aquel tiempo, incluso de aquellos círculos del pueblo que habían de permanecer un tanto ajenos a toda la filosofía del gremio teológico y a toda la filosofía cultural de los humanistas. La historia de la filosofía es algo más que una cadena de sistemas cerrados y de cumbres aisladas. Lo que determina profundamente la posición de una época o de un pueblo ante la vida, por debajo de la clara tradición de los libros y de las doctrinas desarrolladas

en conceptos sistemáticos, resulta luego fácilmente menoscabado en su importancia por las palabras sonoras de los heraldos que proclaman en voz alta cuando nació y creció en silencio.

En este influjo de la mística alemana ha tenido importancia decisiva algo que tampoco es secundario para la génesis interior del pensamiento: la lengua de que se sirvieron estos pensadores religiosos. En el tránsito de la Edad Media a la Moderna, se ha señalado siempre, como uno de los fenómenos más significativos, aquel proceso de autodiferenciación interna de Occidente, que condujo a la formación de nuestras actuales naciones, con su idiosincrasia y multiformidad. Siempre se ha subrayado también el importante papel que corresponde en este proceso a la entrada de las lenguas nacionales en la vida religiosa, en el derecho y en la ciencia. No es necesario, por tanto, decir nada de la importancia que el abandono del latín medieval había de tener justamente para el desarrollo de un nuevo pensamiento filosófico. La acuñación del concepto filosófico está ligada a la vivacidad de la expresión, al ajuste de la forma exterior, a la intuición interna, a la indagación todavía tácita, en medida mucho más honda y decisiva que en las demás especies del saber y en la formación de las demás ciencias. Mientras se escribió latín y se pensó en latín, permaneció el pensamiento adherido al círculo de los conceptos recibidos, por mucho que contradijera a las fórmulas de un pretérito ya ajeno y amenazara romperlas con frecuencia, incluso en la mera forma verbal, como le sucede al latín bárbaro de fines de la Edad Media. En los comienzos de la filosofía moderna aparece, pues, por todas partes, el nuevo pensamiento con una nueva forma verbal propia; y es muy frecuente que los creadores de los conceptos representen a la vez un papel decisivo en el desarrollo de las lenguas nacionales cultas de sus países, como Galileo y Bruno en Italia, Montaigne y Descartes en Francia. Si consideramos Alemania también en este aspecto, vemos que la imagen tradicional se hace más turbia todavía que antes. Leibnitz, con quien suele comenzarse la filosofía alemana moderna, conocía sin duda la inmensa importancia que para el contenido mismo del pensamiento tiene el lenguaje, en el cual el pensamiento se vuelve hacia sí mismo y se expresa; y ha insistido mucho en afirmar que para él la lengua propia de la filosofía (tal como el pensador alemán la entendía) era la lengua alemana, no las malhadadas abstracciones, sin realidad, de la tradición latinoescolástica. Pero él mismo hubo de acomodarse a las antiguas trabas, o moverse en las pulidas formas de la cultura francesa, para ser oído por los espíritus dirigentes de su tiempo. En Alemania se abría entonces un abismo entre la nueva vida, entre las ideas germinantes de la conciencia nacional, y el mundo sabio, petrificado en la escolástica y la humanística y aislado de la realidad viviente. Si atendemos a la relación del pensamiento filosófico con la vida y la lengua del pueblo en que se forma, debemos decir que la moderna filosofía alemana empieza más tarde todavía de lo que se juzga habitualmente; en los centros culturales alemanes

solo se empezó a filosofar en alemán en el siglo XVIII, con Wolff y su escuela; y hasta la *Crítica de la razón pura* no se abandonía completamente el latín. Y ni siquiera completamente; pues por todas partes el lenguaje conceptual, la «terminología» filosófica, está infestada con los retoños de la lengua erudita y sus bárbaras traducciones de la lengua latina. Ni la poderosa voluntad y el gran talento verbal de Fichte, que combatió este antiguo lastre como un ponzoñoso enemigo, han logrado que la filosofía alemana se exprese puramente en términos alemanes.

Y sin embargo, este fin, por el cual Leibnitz y Fichte tanto trabajaron y combatieron, había sido alcanzado ya. Hacia la misma época en que la obra de Dante infundía al idioma italiano un nuevo florecimiento poético, acuñaba en Alemania el maestro Eckehart las intuiciones de su especulación mística en palabras y formas alemanas de una pureza, originalidad y plasticidad, nunca más alcanzadas. ¿Disminuye la importancia de esta hazaña el hecho de que este nuevo lenguaje surgiera en su mayor parte de traducciones de términos escolásticos? Estos términos, vertidos al alemán, adquirieron una vida completamente distinta y se libertaron, preparándose para un futuro completamente nuevo. En la feroz lucha de Jacobo Böhme con la lengua alemana, con el sentido propio y oculto de los viejos términos familiares, conócese claramente la riqueza del manantial que había brotado en aquel salto de la cámara de los sabios y la celda de los monjes escolásticos a la ancha, rica y varia vida del pueblo. Tampoco puede aminorar el valor único de la hazaña, llevada a cabo por Eckehart en el idioma, el hecho de que le impulsasen a ello ciertas necesidades «externas» (la predicación a las mujeres, a los «incultos»). Justamente estos nuevos problemas son también un rasgo que señala hacia un nuevo futuro en la vida de aquel tiempo. ¿Cuando se ha vuelto posteriormente en tierras alemanas a hablar con tanta profundidad a las mujeres y al «pueblo» de las últimas y más difíciles cosas y ha vuelto lo oído a ser tan plenamente sentido y repetido y propagado? También en los siglos siguientes fueron los continuadores de la mística eckehartiana los que trataron de hacer triunfar la lengua alemana en el nuevo pensamiento alemán. El primero que enseñó en alemán desde la cátedra fue Paracelso; y del mismo modo Weigel, Böhme y Scheffler escribieron su filosofía en alemán, mientras las universidades, las escuelas de los sabios y los humanistas, se encerraban persistentemente en el mundo exclusivo de su cultura, con daño para la filosofía tanto como para la lengua alemana.

La significación del maestro Eckehart y sus continuadores para la génesis de la «filosofía moderna» en tierras alemanas y más allá de ellas, es uno de los puntos que nos parecen dignos de mayor atención. Creemos que a pesar de todo el relleno superficial del humanismo renacentista y de la neoescolástica reformada, hasta Leibnitz, Wolff y Kant, aquellos primeros tanteos y luchas en torno al nuevo espíritu han influido decisivamente sobre el desarrollo íntimo de la filosofía alemana; no siempre

de un modo demostrable mediante «influencias» directas y una «dependencia» inmediata (que también los historiadores de la filosofía buscan con tanta predilección) pero sí propagándose por debajo de la capa de las tradiciones conceptuales y librescas, en las tradiciones de la vida espiritual y religiosa, de boca en boca, mediante la poesía y la predicación, las costumbres y la forma del lenguaje. Si se quiere un signo exterior, léase la obra juvenil de Leibnitz (en lengua alemana): De la verdadera *theologia mystica;* o las obras juveniles de Hegel. Y no hablemos de Schelling y los suyos, que se apoyan expresamente en Böhme.

¿Repugna que de este modo los primeros gérmenes de la filosofía moderna hayan de buscarse en plena Edad Media? En los manuales de historia de la filosofía llámase decadencia de la escolástica a la época que va desde el maestro Eckehart hasta Nicolás de Cusa y los comienzos del Renacimiento. Es extraño el modo de exteriorizarse esta «decadencia»; junto a tendencias que condujeron en verdad a la disolución del sistema rigurosamente cerrado, aparecen pensadores y pensamientos que nadie había osado antes y que la evolución posterior nunca ha olvidado... Solo Duns Scoto contrabalancea a los príncipes del periodo clásico de la escolástica. Toda esta época, y no solo Eckehart, nos parece harto poco apreciada en su positiva significación para el origen de la filosofía moderna. Los nuevos movimientos religiosos y místicos de aquellos siglos, en todos los países, condujeron en su controversia con las rígidas formas de la filosofía tradicional, a nuevas direcciones, no solo en el sentimiento del universo, sino en el concepto del universo, direcciones que encontraron su plena valoración en las épocas posteriores. Quien busque el origen de los elementos nuevos que hay en los sistemas metafísicos de la Edad Moderna, no debe olvidar que a los profetas de los siglos XV y XVI antecedieron los maestros del XIV y ha de tener en cuenta los continuadores de estos.

Y, en último término, lo mismo sucede en todos los demás órdenes. La investigación de los orígenes de la Edad Moderna conduce en todas las esferas, por encima de los siglos del Renacimiento y la Reforma, hasta los comienzos del siglo XIII; ya se trate de los orígenes del arte moderno, de la música y la pintura, ya del origen del capitalismo, de las nuevas ideas sobre el Estado, de las teorías sociales o de la formación de las naciones, de la ciencia de la naturaleza o de los comienzos de los inventos y descubrimientos. Lo más sorprendente quizá en este respecto se debe a las investigaciones de Duhem sobre los orígenes de la ciencia moderna, de la visión de la naturaleza que para nosotros empezaba antes con Copérnico, Keplero y Galileo. Pasando por encima del Renacimiento primitivo de Leonardo de Vinci, investigador de la naturaleza, ensalzado justamente como precursor genial y único, los hijos conducen a aquella escuela occamista del siglo XIV en París, en la cual se encuentran ya todos los rasgos fundamentales de los nuevos métodos y de las nuevas concepciones, claramente dibujados en su mayor parte.

A un examen realmente imparcial de los factores determinantes y de los momentos críticos decisivos en aquel tránsito de la Edad Media a la Moderna, tan mal conocido aún, opónese la tesis admitida generalmente, pero no inequívoca en sí, de que la Edad Moderna, y muy especialmente su ciencia y filosofía, se diferencian de la Edad Media por su carácter profano, por su libertad respecto a la tutela religiosa y eclesiástica. La gran obra del Renacimiento y la libertadora acción de la Antigüedad, resucitada por él, como cultura laica autónoma, habría consistido precisamente en fundar el arte, el Estado, la vida y la ciencia sobre propias bases, ajenas a la religión y a la Iglesia. Los pensadores de los siglos precedentes se muestran precisamente en este punto —dícese— por completo medievales todavía; lo mismo los escolásticos que los místicos y aun el propio Nicolás de Cusa, que se halla justamente en el punto crítico. Inmediatamente después de él los humanistas y los espíritus emancipados del Renacimiento, abren libre camino para nuevos fines, más próximos a los del pensamiento antiguo que a los de la Edad Media.

La cuestión es precisamente si puede mantenerse esta interpretación. No hay duda acerca de su procedencia; pervive en ella la valoración del siglo XVIII, de la época de la «ilustración», con su incontrastable aspiración hacia una cultura y visión del mundo puramente «laicas», por completo transparentes al intelecto ordenador y ajustadas a las necesidades inmediatas del hombre. Las potencias religiosas son consideradas como oscuras cadenas que oprimen al hombre todavía no completamente emancipado y que deben ser vencidas por la ciencia exacta. La filosofía, sobre todo, la ciencia del mundo y la ciencia de las costumbres, debe recibir el puesto director que tiempos más turbios han concedido a la religión... Ahora bien, los primeros que han emprendido este camino han sido los espíritus emancipados del Renacimiento. Ellos han opuesto la Antigüedad, de claro intelecto, frente al tenebroso embotamiento de la Edad Media. Ellos han conducido al hombre moderno al triunfo...

Está fuera de duda que la emancipación de los distintos órdenes de la cultura y sobre todo de la filosofía y la ciencia, con respecto a la jurisdicción teológica, ha representado un papel muy importante en el proceso de aquel tránsito. Pero es completamente erróneo inferir de ello, como si fuese lo mismo, un cambio total y análogo en los problemas que se plantea el pensamiento; es erróneo querer separar la filosofía moderna, la medieval, considerando aquella como puramente laica, dirigida a la naturaleza y la existencia natural, mientras que esta inquiere siempre las últimas cosas suprasensibles, Dios, la inmortalidad, el alma. La independización de la filosofía, como ciencia laica y autónoma frente a la teología, no significa en modo alguno que sus contenidos se desvíen de las fuentes y grandes cuestiones de la vida religiosa. No es cierto que la metafísica de la Edad Moderna, en sus máximos caudillos al

menos, haya vuelto la espalda a lo religioso. De las potencias vitales, que determinaran desde los senos más profundos la evolución milenaria de la Edad Media, nacen también para la filosofía moderna los grandes impulsos.

Ya en la última época de la Edad Media hay dos corrientes en las cuales se expresa la aspiración a ordenar de un modo nuevo las esferas del saber. En la escolástica clásica los papeles estaban repartidos de tal manera que las proposiciones de fe se cernían intactas e inviolables sobre la esfera de la razón natural; el saber racional, autónomo en cierto modo dentro de su campo limitado, se incorporaba y subordinaba a la teología, instancia suprema y única competente en las últimas cuestiones; de suerte que no podía surgir ninguna contradicción entre el conocimiento filosófico por la «luz natural» y el emanado de la revelación. Pero en la última fase de la Edad Media ambas modalidades y esferas del saber tienden o a separarse por completo (de tal suerte que se tornen por completo independientes e irresponsables la una de la otra), o a unirse plenamente con el propósito de una perfecta identificación. La famosa doctrina de la doble verdad, que, siguiendo el precedente arábigo, empieza a formarse aproximadamente desde Guillermo de Occam —según la cual puede ser verdad en teología lo que es falso en filosofía y viceversa— es la más crasa forma en que se expresa la voluntad de separación. El nominalismo de esta época intentaba separar la fe de la ciencia; en un principio con el propósito de favorecer a la fe y con una tendencia francamente escéptica hacia todo mero saber natural. Mas con el tiempo nacieron amplias corrientes que se adhirieron más bien a la ciencia, como representación autónoma de lo real y edificada sobre certidumbres inmediatas de la experiencia sensible, frente a la cual los resultados de la teología quedaban reducidos a meras cuestiones de fe. Pero a la vez la dirección contraria intentaba penetrar íntegramente la totalidad de los misterios de la fe con la luz de la razón natural. Ya esta dirección no pertenece tan solo al racionalismo de un Lulio, sino igualmente la mística de Gerson o del propio Eckehart; pues también aquí reina el designio de realizar una transposición completa de las verdades de fe, contenidas en los dogmas de la tradición teológica, acomodándolas en un sistema de ideas comprensibles de modo inmediato. Ambas tendencias se han prolongado en la Edad Moderna; no solamente la primera. Si se ponen en primer término los pensadores del tipo de un Locke y un Hume, o de los alemanes posteriores a la muerte de Hegel, los naturalistas y positivistas de todos los países, puede parecer en efecto que la filosofía moderna ha recorrido el camino del indiferentismo, de la completa separación entre la fe y el saber y ha arrojado de sí, como una carga, la teología y las cuestiones planteadas por la religión. Pero si consideramos los grandes metafísicos de esta evolución: Leibnitz, Malebranche, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel, encontramos por doquiera la misma tendencia expresada incesantemente y determinando profundamente la posición de

los problemas: conciliar la fe con el saber, edificar la filosofía cristiana, elevar las grandes verdades de la religión, por medio de la especulación metafísica, a la clara forma del concepto filosófico, incluso la actitud crítica de Kant (después que la obra juvenil hubo marchado sin reserva alguna en aquella dirección) tiene expresamente por último designio limitar el saber para abrir plaza a la fe; o, lo que es lo mismo para él, mediante la limitación del conocimiento teórico de la naturaleza y del ser, establecer la base para la nueva metafísica de la razón práctica, cuyos contenidos son Dios, la libertad y la inmortalidad.

Según esto, es de presumir que los grandes temas de esta metafísica moderna no estén tan enteramente alejados de la especulación de la Edad Media, como se supone de ordinario. La Edad Moderna no hace causa común con la Antigüedad, contra la Edad Media constreñida por la teología y la religión, como quisieron muchos humanistas en los días del Renacimiento y posteriormente. Más bien debemos reconocer (y luego hacer triunfar plenamente esta idea en el estudio histórico de los sistemas) que la metafísica de la Edad Moderna en sus grandes rasgos crece en el mismo suelo y se alimenta en las mismas fuentes que la de la Edad Media; que está más íntimamente enlazada con esta, por su tendencia fundamental y sus temas, que con la Antigüedad; que es incomparablemente más rigoroso el corte entre la evolución filosófica de los antiguos y todo cuanto en la Era Cristiana, desde San Agustín aproximadamente hasta hoy forma los grandes pensamientos directivos, que entre la filosofía medieval y la moderna. Esto resulta evidente de suyo, si reflexionamos en que los sistemas filosóficos siempre expresan la íntima actitud de la conciencia de sus creadores y difusores y en que han sido precisamente los mismos pueblos los que han meditado e indagado en la Edad Media y en la Moderna; los mismos pueblos y además influidos por la misma experiencia fundamental de la común religión cristiana. Por su carácter nacional, por su fe y educación eran estos pueblos distintos de la cultura antigua mediterránea. ¿Cómo no habían de destacarse en común todas las fases de su historia filosófica frente a la de la Antigüedad? La ciencia exacta podrá ser en gran medida independiente del espíritu de quienes la crean; pero el conocimiento y la creación filosófica viven íntegramente (y esto no los relativiza) de las fuerzas, de las perspectivas, de la fe y necesidades íntimas que sienten sus portadores y descubridores. Los enigmas de la existencia son tan profundamente intrincados, trascurren, por así decirlo, en tantas dimensiones, que a ningún hombre, ni aun el más grande, como a ningún pueblo o época, le es posible tener acceso y perspectiva sobre el conjunto, como no sea desde un lado particular y reducido.

Por eso sí, como nosotros afirmábamos, el Renacimiento, en cuanto significaba y pretendía ser un renacimiento de la Antigüedad, no es lo decisivo en el tránsito de la filosofía de la Edad Media a la de la Edad Moderna, esto no debe maravillarnos. Si, pues, existe un corte (menos

importante, sin duda, que el de la decadencia de la Antigüedad, pero bastante importante, sin embargo, a pesar de la afinidad entre los pueblos que filosofan), han de causarlo otros factores. De estos hay uno que nos parece demasiado poco atendido, sin duda porque contradice directamente aquella interpretación según la cual el Renacimiento restaura la filosofía antigua.

Si perseguimos las líneas fundamentales de la concepción del universo y la de los temas filosóficos, en la Edad Media y Moderna, encontramos que son distintas, en sus rasgos esenciales, de las del mundo antiguo; e incluso que con frecuencia caminan en sentido opuesto. Es un singular espectáculo el ver cómo, desde los primeros comienzos de la filosofía europeo-cristiana, esta oposición conduce a un fuerte conflicto interior en los sistemas mismos. Pues los padres de la Iglesia y los escolásticos, en cuyas manos estaba depositada la especulación filosófica, desde la decadencia de la Antigüedad, no lograron, por motivos que no podemos exponer aquí, dar en seguida a los nuevos fines perfecta expresión en el concepto. Tomaron lo que la herencia de la Antigüedad les ofrecía de sistemático y conceptual en su tesoro incomparablemente rico. Y si de este modo fue la nueva filosofía posible, y recibió para muchos siglos aliento, apoyo y forma escolástica, la disparidad de sus nuevos problemas con los conceptos recibidos, consolidados en otras tendencias, produjo por otra parte graves conflictos en la evolución. Se ha dicho con razón que la historia de la filosofía medieval puede dividirse según las corrientes de la tradición antigua que periódicamente desembocan en ella. Pero estas corrientes acarrean cada vez no solo nuevos materiales, nuevos acicates, nuevas posibilidades, sino sobre todo una nueva tensión y nuevos conflictos. Solo muy lentamente se hace la actitud independiente y autónoma frente a lo tradicional. El rígido mundo ideológico de las edades pretéritas pesa largo tiempo sobre un pensamiento que necesita todavía dar forma a su propio desarrollo.

Y por eso nos parece que la época que sigue inmediatamente al punto culminante de la escolástica clásica (con su refundición de la herencia antigua, recién transmitida por los árabes, y la gran sistematización, madurada en ella, de Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino) conduce precisamente a un cambio decisivo, que es el comienzo mismo de la filosofía moderna. Aquí por primera vez desde la lucha de los padres de la Iglesia, y singularmente de San Agustín, está lograda la libertad interior frente a los conceptos antiguos, totalmente incorporados ya en el sistema escolástico. Ahora, por fin, se expresan las propias tendencias y se aprende a distinguir entre lo impuesto por la tradición, como imperativo externo de motivos contrarios, y lo que acaso pueda servir en alguna forma a las convicciones propias. Si la edad de oro de la escolástica se dedicó a la construcción de aquellas «sumas» de filosofía y teología, que en esencia significaban el ensayo de tejer en un sistema doctrinal el conjunto de la tradición teológica con la trama conceptual de las autorida-

des filosóficas (en el supuesto, universalmente aceptado, de que estos antiguos filósofos habían alcanzado ya, siguiendo su propio camino, lo más alto que puede alcanzar el solo conocimiento natural), en cambio el siglo XIV marcha a grandes pasos hacia una investigación y una ordenación propias. Hasta aquí se halla todavía en cierto sentido la influencia de la Antigüedad en el primer término (quizá incluso en medida creciente, dado el continuo aumento de los materiales), y aún cabe imaginar una historia de la filosofía que incluya toda la Edad Media, hasta aquí, en el marco de la evolución filosófica antigua y sus largas resonancias. Solo ahora —cuando con la superabundancia del material antiguo la tensión aumenta hasta lo extremo y la posibilidad de conciliar las muchas tradiciones disminuye cada vez más— comienza la voluntad propia a traducirse impertérrita en conceptos, términos y reorganizaciones sistemáticas. (Tal como ya antes, en la arquitectura, el gótico había hecho frente al románico, en el cual la voluntad propia contradecía las formas recibidas. El gótico aprendió aún mucho de la belleza antigua, pero sin seguir ya sus vías.) Los siglos XVI y XVII, y por consiguiente toda la filosofía moderna, han sido posibles merced a este trabajo preparatorio, que lleva a cabo la llamada «decadencia de la escolástica».

Aquí se halla también el origen de los ataques que la Edad Moderna incipiente, el Renacimiento en particular, dirigió incesantemente a Aristóteles. En efecto, para la obra suprema de la escolástica, para el sistema tomista, la filosofía de la Antigüedad estaba representada sobre todo por Aristóteles. Toda la Edad Media había pasado ya por aquel antagonismo que se ha llamado del agustinismo contra el aristotelismo. La nueva índole del mundo cristiano se había expresado ya en el primero con creciente desembarazo. San Agustín fue el que trajo el primer cambio realmente grande en el pensamiento filosófico. (Los recientes intentos de situarle casi íntegramente en la Antigüedad moribunda nos parecen absurdos, al menos para el San Agustín metafísico). También en el agustinismo «había vivido siempre, definiéndolo profundamente, la tradición antigua, Platón, y sobre todo el neoplatonismo, que con el elemento oriental de su pensamiento y experiencia, había reconstruido y transformado el sistema de la Antigüedad clásica en una dirección que convenía a las tendencias del mundo cristiano mucho más que aquel. Así fue posible ya en la Edad Media, pero muy principalmente al comienzo de la Edad Moderna, combatir el exagerado influjo del antiguo pensador Aristóteles, mediante Platón, tal como se le entendía y quería entendérsele. El «platonismo» del Renacimiento tiene sobre todo este sentido. Pico della Mirandola y Marsilio Ficino no caen en modo alguno fuera de las líneas en que evoluciona la metafísica cristiana, como se suele creer.

Gracias al trabajo de la época anterior ha adquirido el Renacimiento esa libertad interna, frente a lo tradicional, que le permite ponerse a la distancia requerida y hacer luchar unas con otras las tradiciones de la

Antigüedad, eludiendo la peligrosa monarquía y autoridad «del filósofo» de Aristóteles. Mas no por esto ha de negarse en modo alguno que aquellos renacentistas aprendiesen también de la Antigüedad y tratasen de confirmar las nuevas ideas propias, apelando a pasajes de la Antigüedad que hasta entonces habían sido pasados por alto y olvidados; pero no debe esta coincidencia convertirse en la falsa tesis que impugnamos. Lo mismo que Bruno pudo invocar a Demócrito en favor de su concepción de los infinitos mundos, así pudo la lógica hegeliana del devenir invocar al antiguo Heráclito. Pero no se olvide tampoco que Descartes (con quien se empieza siempre la serie de los sistemas) y Telesio, en el mismo Renacimiento, tratan de desprenderse por completo de la Antigüedad y a veces más rigurosamente aún que de la doctrina medieval, a pesar de su lucha contra la vinculación teológico-escolástica. Y cuando luego Leibnitz, más perspicaz y más justo, vuelve a recoger los valores y las verdades de la sabiduría antigua, esta su tendencia al aprovechamiento universal de lo ya producido, se orienta por igual hacia la especulación medieval. Pero se puede mostrar —a nuestro parecer— que su sistema, y lo mismo el de los demás, se relaciona en realidad con los motivos del propio pasado más íntimamente que con lo que la Antigüedad quiso y vio.

* * *

La visión aquí esbozada del curso que sigue la historia de la filosofía medieval y moderna, va a ponerse a prueba en la discusión de unos cuantos temas, que son de todos los tiempos, pero que solo desde fines de la Edad Media llegan a tener plena resonancia. No pretendemos ofrecer un resultado completo. Tampoco nos detendrá el temor de iluminar ciertos aspectos de un modo parcial, si con ello ganan en claridad las tendencias que queremos perseguir. Confesemos de antemano que ni la totalidad de la Antigüedad, ni el mundo ideológico del Occidente cristiano pueden acomodarse íntegramente en conceptos de perfil fijo. Mucho de lo que consideramos como peculiaridad de la era posterior, emerge ya en la Antigüedad, pero sin determinar de modo esencial el cuadro, ese cuadro que luego influye en la posteridad por mediación de la Antigüedad moribunda. Otras muchas cosas de las que comprendemos en nuestros «grandes temas» resuenan por primera vez en la época helenístico-oriental. Para conservar la claridad del bosquejo y no entrar ahora demasiado en cuestiones muy oscuras, nos contentaremos aquí también con aludir de un modo general al próximo parentesco de muchos motivos orientales, no solo con la religión cristiana, venida del Oriente, sino también, manifiestamente, con la índole esencial de los pueblos en quienes se verifica la moderna evolución occidental. Tampoco intentaremos separar lo que en esta evolución pertenece a la misma doctrina religiosa y lo que pertenece más bien a las íntimas disposiciones y fuerzas de estos pueblos, en los cuales las representaciones, dogmas y direcciones

efectivas del cristianismo llegan por primera vez a pleno desarrollo. Cuando hablamos simplemente de los motivos del cristianismo y de sus consecuencias filosóficas y los oponemos a las tendencias fundamentales del mundo antiguo, nos damos cuenta de que una palabra suelta designa aquí una maraña enormemente complicada, de muy diversas fuerzas históricas. Pero aspiramos meramente a señalar una nueva dirección; no a agotar todas las cuestiones.

CAPÍTULO **1**

Dios y el mundo. La unidad de los contrarios

La más inmediata y primaria de todas las cuestiones filosóficas, que se presentan al espíritu humano, para no enmudecer nunca, es la de la oculta unidad del ser, que se nos muestra múltiple y dividido, envuelto en la abigarrada diversidad de las experiencias. Y este primer problema de la metafísica alcanza toda su gravedad con la percepción de los *contrarios* en la realidad y con la singular vivacidad con que estos se nos imponen, como últimos rasgos de la existencia espiritual.

La más sencilla observación de la naturaleza ha puesto siempre de relieve la polaridad del calor y el frío, de la luz y la oscuridad, en la masa abigarrada de lo perceptible; y el pensamiento ha perseguido, en la medida de su madurez, la misma ley de contrariedad en los estratos más profundos. Ya en los comienzos de la filosofía natural griega preguntaba Anaximandro por el origen y principio uno, no de lo múltiple y diverso tan solo, sino de los contrarios. Pero la reflexión sobre los contrarios no llega a su plenitud y extrema agudeza hasta el momento en que el problema de la vida se plantea y se une con la visión del mundo. La vida se divide en bella y fea, santa y pecadora, buena y mala. Aquí parece abrirse una última dualidad insuperable, que desgarra toda la unidad de la existencia. El fuego y el agua, puestos en la coyuntura del mismo espacio, uniríanse antes que estos poderes, de los cuales siempre el uno significa la anulación del otro, siendo el uno objeto de entusiasta afirmación, y el otro de apasionada negación. Si ambos son por igual reales y a la vez influyentes en el mundo, no debieran serlo... A los contrastes del universo se añade, pues, esta absoluta división y conflicto del valor y contravalor.

Toda consideración del mundo, si piensa los valores, implica inexorablemente, por tanto, la tendencia al *dualismo,* a desembocar en una última dualidad irreconciliable. Todo lo demás que se llame dualismo —como la doctrina de la irreductible diferencia entre dos modos del ser recíprocamente autónomos (como en Descartes el espacio, ser de

los cuerpos, y el ser de los seres conscientes), o la polaridad de las últimas fuerzas de la naturaleza— es solo una pálida contrafigura de la verdadera separación abismal, que reside en la hostilidad de los valores y los contravalores, y que nace ante todo por las experiencias de la vida moral y religiosa. Si los contrastes que se perciben o descubren en la naturaleza conducen a un riguroso dualismo, es las más veces porque, abierta o subrepticiamente, son referidos a esta primordial dualidad, que solo se produce en la vida del espíritu; porque se han emparentado las tinieblas y el frío, por ejemplo, con el mal, el polo negativo con el contravalor. Cuanto más profundamente extraiga una filosofía sus doctrinas de estas experiencias valorativas, tanto más fuertes serán en ella el germen del dualismo y la propensión al dualismo.

Pero a la vez la razón exige la unidad, la conexión entre todo lo que existe. Una dualidad última deja abiertas las últimas cuestiones. El espíritu investigador no consigue aquietarse mientras no encuentra la unidad de los contrarios. Y no solo la razón; también el sentimiento aspira a la conciliación y última solución. El pensamiento moral y religioso se resiste siempre a admitir que el mal sea invencible y constituya una ley original de todo ser, en idéntico sentido que su polo opuesto, el bien. Y así sucede que el dualismo absoluto, con definitiva renuncia a toda unidad conciliadora, el triunfo del contraste sobre la unidad, no aminorado por ningún giro final, ha sido pensado muy raramente y en el fondo no ha llegado nunca a constituirse en sistema filosófico. Las doctrinas religiosas de Zoroastro, las especulaciones mitológicas de los maniqueos y otros gnósticos de su tiempo, desembocaban en el dualismo radical del bien y el mal, de Dios y el diablo; pero todo esto permaneció siempre aislado, como sentimiento y como pensamiento, sin que se levantase nunca un edificio metafísico sobre tan dividida base. Siempre y en todas partes enlázanse con los motivos dualistas los hilos que la voluntad de unidad descubre y teje. Pero los sistemas de metafísica, los pensamientos sobre el mundo y los conceptos de la existencia se diferencian por lo que determina en definitiva la estructura y el color del tejido en su conjunto, por lo que conserva la supremacía: la unidad o el contraste. Y lo mismo que los distintos sistemas, diferénciase por esto también las épocas de su historia.

La filosofía griega, orientada hacia la unidad, desde su origen, como ninguna otra, no ha vuelto a abandonar el dualismo desde que los pitagóricos asentaron el antagonismo de la vida en el centro del pensamiento metafísico, haciendo en su tabla de los contrarios un primer ensayo para comprender los principios del mundo en una básica y radical dualidad y división de valores. Ciertamente lo que Heráclito quiso fue otra cosa; el «oscuro» de Efeso concibió la grandiosa idea de una unidad que no se cierne sobre los contrarios, reconciliándolos y poniendo término a su lucha, sino que vive y se realiza en el propio conflicto. Lo mismo que en el arco y la lira, es la armonía antagónica ley

de las cosas y unidad del mundo. Unidad no por encima o por debajo de los contrarios, sino en los contrarios mismos. Pero todo esto permaneció incomprendido y sin justas consecuencias durante largo tiempo; este conato no ha influido en las ideas metafísicas de los sistemas clásicos sobre el mundo. Y cuando por otra parte Parménides quiso, mediante un golpe violento de la razón, acabar con todos los contrastes e incluso con toda diversidad y pluralidad, descubriendo la absoluta e imperturbable unidad del ser perfectamente redondo e indiviso, brotó justamente la dualidad con renovada agudeza. Pues si la pluralidad de las cosas solo es ilusión, existen por lo menos estas dos cosas: la esencia y la ilusión, negando la una lo que afirma la otra. No era posible convencer a hombres, que viven en la pluralidad y la división, de que esta ilusión no es algo, significa un οὐκ ὄν, una absoluta nada.

Así, del motivo fundamental, nunca enmudecido, que Anaximandro y los pitagóricos habían iniciado, y de las pretensiones de los eleáticos, surgió el dualismo de los grandes sistemas griegos, que nunca se dejó reducir a segundo término por la idea de la unidad, a la que sin embargo aspiraban todos. La ilusión ve reconocidos sus derechos en Platón; se convierte en apariencia. Es un medio entre dos polos: lo que en la apariencia se trasluce y resuena como verdadero ser es la idea; pero aquello en que esta se revela, aquello que trae la idea a la apariencia, es el espacio, materia para toda la existencia material, sensible y contingente. Alimentado por divisiones de origen religioso, desarróllase un profundo antagonismo en el concepto del universo. Las formas eternas brillan en el fondo de nuestra existencia; mas pavorosamente enturbiadas, desfiguradas, disfrazadas por lo sensible, presas en la mudanza y la muerte. El bien es el sol de todo ser, el padre de las ideas; pero la luz de este sol lucha en nuestra realidad con el tenebroso poder del espacio-materia, que es lo ὑπεναντίον τι τῷ ἀγαθῷ [1], del que brota cuanto de indeterminado, inconsciente, mecánico, sin sentido e informe hay en nosotros y en los seres todos y del que nace toda decadencia e incitación al mal. Esta vida pide purificación, esto es, liberación de la materia, que eternamente tira hacia abajo y nunca se ajusta por completo a la forma. Todo el gran trabajo dialéctico de Platón, en su última época, no logra deshacer el dualismo que culmina en esta doctrina de la vida: fuga del mundo sensible, de la vida en el tiempo, y tránsito a lo que existe y vale eternamente. Y la influencia de Platón en las épocas posteriores, hasta fines de la Edad Media y aun dentro de la Edad Moderna, ha estado determinada siempre de un modo muy preferente por esta doctrina del antagonismo universal.

No destruye el dualismo el hecho de que Platón niegue verdadero ser al principio de lo material informe. Pues aunque este sea un μὴ ὄν, este no ser es la nada (οὐκ ὄν). Y si bien las ideas son llamadas *el ser que es*

[1] Lo opuesto a lo bueno.

—a diferencia de nuestra realidad— este pleonasmo revela que solo se busca un camino para unir lo bueno y perfecto más honda e íntimamente con el ser que lo malo e impuro. Ni siquiera el hecho de que al cabo la idea del bien venga a estar por encima y más allá de todo ser, trae consigo para Platón la consecuencia de que también resida en ella la fuente del ente negativo, y sin embargo, activo en la resistencia, que es el espacio materia. Lo sensible, malo por naturaleza, viene de lo μὴ ὄν; esto da de nuevo la esperanza de vencer en la lucha moral, en el anhelo religioso; pero este mundo y esta vida no serían, como son, mixtos e impuros, esclavos de la muerte y de la angustia de lo sensible, si el no ser fuese la nada y únicamente existiese el bien.

Aristóteles, mucho menos sensible al contraste en la cuestión moral, mucho más atento a este mundo, formula sin embargo la dualidad metafísica con no menos rigor que Platón. No hay nada real que no sea mezcla de estas dos cosas, forma y materia, cuya oposición es absoluta. Ninguna de las dos se reduce a la otra; la forma no crea la materia, la materia no saca de sí la forma. Solo donde ambas interfieren surge lo real.

También aquí se revela el primado del bien. Solo la forma, comparable en su expresión suprema al *nus* divino (al ser uno de Parménides, o a la idea del bien), tiene en sí misma el ser perfecto que se basta a sí mismo. En el curso ordinario de las cosas solo puede haber una mezcla de ambos principios; por sí, la forma pura, lo mismo que la materia pura, son productos de la abstracción. Y así, la materia pura no tiene verdadero ser, realidad concreta; es mera posibilidad indeterminada, sin fin ni fuerza, anterior a toda realidad; es lo μὴ ὄν. Pero con la forma ocurre cosa distinta: en el límite superior, por decirlo así, de lo existente (cuyo límite inferior representa la materia) está la forma, está un ser perfecto y abstracto, exento de toda confusión con la materia, una forma de sí misma, el Dios uno, ajeno a todo lo del mundo. A él, al *nus* que se piensa a sí mismo —no al mundo— y que permanece en sí mismo y no sabe nada de la materia, ni necesita de ella, a él aspira todo, como al ser supremo. Una vez más, el contraste es último. Y sin embargo hay un miembro preferido, superior en «ser»; el *nus* uno es ser en un sentido más acabado que todo lo demás; la materia, por el contrario, no es ser, no es todavía realidad, precede solo como posibilidad indeterminada al ser, entrando en su sustancia, determinada por la forma. Y sin embargo, el *nus* divino no es todo el ser por sí, ni el origen único de todas las cosas; sino que en estas hay siempre materia junto a lo formal. La forma se imprime en la materia, como en algo que resiste pasivamente y que se sustrae en definitiva a la forma. Todo lo que nace y vive presenta las señales de este doble origen.

Aristóteles quiso mostrar, sin embargo, la gran armonía del edificio universal, dentro de la dualidad de los principios fundamentales, con su ordenación gradual, con la idea de la evolución ascendente. Platón no

se había preguntado cómo se relacionan la idea y el espacio sensible. Su gran discípulo instaura la armonía, considerando la forma a la vez como el fin. Lo inferior no tiene simplemente parte en lo superior, sino que tiende a lo superior; en ello consiste su vida y todo el curso del universo. Un impulso hacia lo alto recorre toda la realidad. Mas este era un antiguo motivo, siempre renovado, ya desde los primeros días de la filosofía natural griega: conciliar la unidad del mundo con la pluralidad y los contrastes, en la idea de la evolución. Dicha filosofía pensaba esta conciliación en el tiempo: quiere enseñar cómo surgió el mundo de su origen. Ya en todos los poemas míticos el mundo de las cosas y los seres, ordenado en la pompa de la rica diversidad, se forma naciendo de un caos. Pero en este advenimiento uniforme hállase siempre encerrado el principio de la contrariedad: el proceso del ser, el sistema del ser, asciende desde lo informe y oscuro hasta lo alto y puro, hasta la forma y el orden eternos. Y no significa en este caso gran diferencia el hecho de pensar esta evolución ascendente como un devenir en el tiempo o como una serie de estratos eternos, ni el hecho de que resulte espontáneamente de las propias fuerzas y elementos del caos, o sea, incitada, digámoslo así, por un supremo principio de finalidad, flotante sobre todo lo real, como prototipo de toda perfección (semejante al *nus* de Aristóteles); que, por decirlo así, el efecto contenga más que la causa desde la cual se eleva, o que todo valor, toda perfección formal esté fundada de antemano en una suprema «causa final», a la cual tienden los «efectos». El dualismo existe tanto en una como en otra concepción.

A pesar de la reacción de Epicuro y de los estoicos, este dualismo siguió siendo un motivo imperante en la filosofía del mundo antiguo. Solo que al final el concepto de la evolución, con que se buscaba la solución, se unió con otro motivo que pretendió explicar la unidad, pero que estaba también profundamente enlazado con el dualismo y era incapaz de borrarlo: la *emanación,* motivo también muy antiguo y arraigado en la mitología y en toda la especulación Oriental sobre el universo. Si el cosmos nace de lo desordenado e indiviso, ¿no será menester que todo esté contenido ya de alguna manera en el ser primordial? ¿No será preciso que la unidad indivisa tenga más poder y valor de lo que se cree en la imagen del caos? Ya en la antigua evolución griega había hablado Anaximandro de la «separación» de los contrarios, en el seno de lo indeterminado sin límites. Los contrarios están, pues, ya contenidos en este, aunque ocultos. Y cuando llega a decir que los seres separados deben pagar la pena por su crimen, desapareciendo de nuevo, ¿no implica esto la idea de que lo indiviso es lo superior, a pesar de su indeterminación y desorden, mientras que los contrarios separados han caído del ser primitivo en una franca nulidad? Hacia abajo va entonces el camino del devenir universal, no hacia arriba.

Esta fue la doctrina de Plotino y sus discípulos. El antiguo motivo oriental y los conceptos clásicos de los sistemas griegos se reúnen en él.

La unidad indivisa es lo primero y lo más profundo en todo ser; es la perfección suprema, la Divinidad misma. Está sustraída a toda pluralidad y diversidad. El éxtasis místico, que hace de todas las cosas una (como ya había dicho Jenófanes, de quien se afirma que llevó a Parménides a su ser uno), es lo único que la toca, aprehende y penetra. De ella irradia el mundo rico y vacío, como del sol la luz y los colores: el *nus* primeramente, la multitud de las ideas y formas, y luego las almas y las cosas todas. Un desbordamiento por superabundancia, que no debilita el principio supremo, el cual sigue en sí y siendo pura luz. El brillo primordial de lo uno irradia a través de todo lo real, que procede exclusivamente de él. Todo lo que vive en este mundo de la pluralidad está preformado en la unidad indivisa, emana de la unidad, primero como ser ideal, y de este luego como realidad. Con esto parece dado un gran paso hacia la concepción unitaria de todo ser; y hay muchos rasgos que señalan realmente este camino. Sin embargo, el contraste, el antagonismo, atraviesan todo este mundo de la irradiación. El dualismo de Oriente, con su hondo horror a toda contaminación con la materia, lo sensible, lo corpóreo, y con su viva tendencia a huir del mundo y refugiarse en el ascetismo, únese aquí a aquellos contrastes del concepto clásico del mundo entre los griegos. La misma imagen de la irradiación lo revela. Cuanto más lejos están de la fuente luminosa, tanto más pálidos se hacen los rayos y más apagados los colores y más amenazadoras las tinieblas. No solo surge la abigarrada riqueza de los colores en eterna emanación, sino que con esta se da también la eterna lucha con la oscuridad. Las tinieblas existen, aunque por sí solas no puedan existir; en ellas se amortigua la luz irradiada. Para estos alejandrinos y neoplatónicos, el ser se degrada igualmente hasta la materia, hasta todo lo sensible y malo. De grado en grado desciende de aquella unidad primitiva y se separa de aquella pura fuerza, que permanece intacta y que ignora lo separado y emanado, como el *nus* de Aristóteles ignora el mundo mixto de materia y forma. Cuanto mayor sea la distancia a la luz, tanto menos luminoso, tanto más tenebroso finalmente se hace lo real, hasta convertirse en el contrario absoluto de la luz. De suerte que el pecador, si no quiere perderse totalmente, necesita dar una vuelta en redondo, emprender el «regreso», huir de la materia, renunciar al mundo y entregarse rendidamente a lo Uno, sustraído a toda mundanidad. Todos los motivos ascéticos que hay en Pitágoras y Platón retornan acrecentados en este mundo de la emanación, que es un mundo del descenso, de la caída. En definitiva, tampoco aquí queda ninguna propiedad positiva para la materia, cuyo principio, polo opuesto del principio positivo, no llega a tener verdadera existencia. Y sin embargo, existe y actúa; determina el destino; este μὴ ὄν no es la nada. Pese a toda la voluntad de unidad que anima el comienzo y origen místico, sale victorioso el dualismo; el contraste no desaparece nunca en este mundo considerado como ser total. Tan solo el alma aislada se eleva en el éxtasis santo por encima de

esta existencia, que es una mezcla de materia sensible y mala con formas puras, enteramente como en Aristóteles y Platón. Entre los planos de lo absolutamente perfecto y de las tinieblas profundas, desenvuélvense, aquí como allí, el destino terrenal y el curso del universo. El camino asciende o desciende entre el valor y el contravalor, entre la materia y la forma, entre la unidad y la división.

* * *

Frente a la evolución y la emanación, aparece con el cristianismo la doctrina de la *creatio ex nihilo*. En ella hay una significativa tendencia a la abolición del dualismo; la unidad quiere triunfar sobre el contraste. Lo que habitualmente se subraya más en el concepto de la creación es que el mundo no surge de la unidad o del caos, espontáneamente y por necesidades inmanentes, sino que es creado por la actividad inteligente de un Dios consciente y espiritual. Este es ciertamente un motivo importante; ya Platón había buscado un intermediario entre las ideas eternas y el universo mudable, hallándolo en el demiurgo, que edifica el mundo en el espacio, según el modelo de aquellas. Desde los padres de la Iglesia, los teólogos y filósofos de la cristiandad han apelado siempre gustosos a este precedente del sistema platónico. Pero lo que nos importa ahora a nosotros es el otro aspecto por el cual el demiurgo de Platón se distingue rigurosamente del creador de todas las cosas: la creación de la nada. Arquitecto y creador del universo son conceptos fundamentalmente distintos, como, por ejemplo, Kant explica incansablemente de las pruebas de la existencia de Dios. Pues *creatio ex nihilo* quiere decir que no se imprime una forma a una materia dada (aunque esta se califique de no ser y se considere como no independiente) sino que fuera de Dios no hay nada, en sentido absoluto, nada previo con que crear. La materia del mundo tiene aquí su origen puramente en Dios, lo mismo que toda forma. Y si todavía se pregunta por el sustrato del cual la voluntad del Creador ha formado el mundo, debería la respuesta aludir a la propia esencia de Dios; son los contenidos del espíritu divino los que con la creación se traducen inmediatamente en la realidad. De este modo, con la idea se da a la vez la materia y ambas salen del mismo fondo. Ya no puede servir de modelo al concepto de la creación el artista humano, que da forma a una materia exterior, ni el demiurgo sujeto a los materiales eternos. Dios crea de la nada, produce por su mero y propio poder la realidad entera, realiza sus fines sin luchar con una materia dura, con una inerte indeterminación. Su luz no desciende hasta perderse, en la oscuridad. Ya no hay descenso, ya no existen los dos planos entre los cuales lo real fluctúa, subiendo o bajando. El mundo es solamente la obra y la revelación del Dios uno. Tal como Dios lo ha querido, así se ha hecho, íntegramente; pues fuera de su absoluto poder no hay nada; ni tampoco la oscuridad. ¿De dónde saldría la dualidad, el con-

flicto implacable? ¿De dónde lo degradante frente a lo sublime? El mundo es unidad de valor, en plena concordancia con el principio del bien, de que nació. El mundo admite incluso lo perfecto (cosa que resultaba inconcebible para la intuición griega). Por mucho que los hombres experimentemos y padezcamos la oposición, por mucho que el pecado nos aleje de la proximidad de Dios y desgarre nuestra vida, el mundo, como creación de Dios, tiene que ser perfecta unidad, por encima de toda división en bien y mal, en espíritu y carne. Puesto que el plano inferior, el de la materia, ha desaparecido, el concepto del mundo debe elevarse —por paradójico que parezca— al plano de la perfección. En *un* solo plano se mueve lo que impulsa a Dios hacia el mundo y al mundo hacia Dios. Un definitivo sí abraza el ser en todas sus partes y grados (en cuanto estos subsisten) con un único amor indiviso.

Debemos prescindir aquí de las íntimas dificultades que el mantenimiento sin restricciones de esta afirmación del mundo se oponen necesariamente desde el punto de vista de la misma vida religiosa. Nuestra tesis no es que la doctrina cristiana tenga por consecuencia filosófica la total abolición del contraste, en la unidad. Se trata solo de seguir en sus repercusiones históricas este motivo, que se inicia con la idea de la creación. Las doctrinas del pecado y de la caída del hombre, como no fundados en la esencia misma de la creación, sino emanados del acto de la voluntad libre y esta voluntad libre comprendida a su vez en el plan de la creación, todo esto debe quedar a un lado ahora. Los caminos del espíritu no son tan rectos como se piensa, simplificando las cosas. Solo puede abrigar la esperanza de comprender la trama incomparablemente rica de su tela, quien siga primero los distintos hilos en sus vías particulares.

Se ha reconocido hace largo tiempo lo mucho que el estado de los ánimos y la forma de la vida en la Antigüedad moribunda (principalmente por lo que hay de oriental en ella) han influido sobre la formación de la Iglesia cristiana y de sus doctrinas, en el sentido del ascetismo, del horror al contacto impurificador de la materia y de la sensualidad. Esta es la causa de que la lucha entre el principio que afirma el mundo, proclamando la unidad de valor de todo lo real, y el de las antiguas doctrinas del contraste, no dure solo los primeros tiempos, sino toda la Edad Media y más todavía. La división de la existencia, que lleva a cabo el antiguo dualismo, pervive en las doctrinas de los padres de la Iglesia y en las construcciones de la filosofía escolástica, alimentándose también continuamente con los contrastes de las viviendas religiosas. Y sin embargo, vibra por todas partes, sin dejarse ahogar, aquella intensa y profunda nota que hace resonar la nueva idea del mundo. El intento —con tanta vehemencia realizado en los primeros siglos por los gnósticos— de injertar su dualismo en la concepción cristiana del universo, llegando hasta las más extremadas consecuencias, como los maniqueos, ha favorecido más que ha perjudicado al motivo unitario. Pues forzando a los

padres de la Iglesia a la réplica y la lucha, les hizo fijarse en aquella tendencia afirmativa del mundo, acaso con más fuerza de que lo hubiesen hecho sin ello. Clemente de Alejandría, Orígenes, San Gregorio de Nyssa, San Agustín, han llegado en esta lucha a concebir la idea de la unidad en formas que los eleva considerablemente sobre el dualismo predominante de la época. En esta dirección se mueven también las discusiones sobre la eternidad del mal y de las penas infernales; en estas cuestiones se aclara la idea del universo implicada en la doctrina de la creación y se consolida la de que el Creador no está sujeto por ninguna materia preexistente, sino que su obra está libre de toda necesidad de descenso, como la que aparece en la doctrina de la emanación. La religión de la conciliación busca el fin congruente con el principio de la *creatio ex nihilo,* en la idea de la *apokatástasis,* en la doctrina del final retorno y reunión de todas las cosas —incluso el diablo— con Dios en la salvación universal.

Y sin embargo, el dualismo retoña de continuo. La convicción del necesario descenso de todo cuanto no es lo Uno Primordial mismo, influye en las luchas en torno al dogma de la Trinidad; pues ya el Hijo, aunque es enjendro del Padre en la eternidad y está sustraído a la realidad temporal, parece ser menos perfecto, por ser irradiación de la primera luz, según la antigua manera de pensar («subordinacionismo»). Así concluyen Clemente y Orígenes, griegos educados en el ambiente espiritual del pensamiento emanantista; así también el latino Tertuliano. La lucha de San Atanasio contra los arrianos es la que limpia la doctrina de la Trinidad de esta repercusión de ideas extrañas.

Pero el concepto del universo sigue penetrado de motivos dualistas. San Agustín abandona de nuevo la doctrina de la salvación universal. En su honda lucha con el problema del mal, contrae alianza con el dualismo. Hay dos reinos infranqueablemente separados; el reino del diablo es también eterno, como la ciudad de Dios. La evolución universal corre hacia una separación absolutamente irrevocable de ambos reinos. La «nada», de la cual el Creador hizo surgir su mundo, conserva secretas afinidades con el antiguo no ser de la materia. San Agustín niega expresamente que la respuesta positiva a la cuestión del sustrato de donde ha nacido el mundo, se encuentre en la apelación a la misma esencia divina; Dios no ha engendrado el mundo de su propia esencia; pues el mundo sería igual a Dios. Es menester que el mundo lleve en sí el no ser, puesto que lleva en sí, durante toda la eternidad, el mal, lo que se aparta de Dios.

La Edad Media ha estado muy penetrada siempre de dualismo, tanto en la forma de la vida como en las doctrinas. Esto ha sido subrayado con harta frecuencia; y no necesitamos insistir en ello. Es indiferente que el influjo más intenso sobre los sistemas de la escolástica haya partido de San Agustín o de Aristóteles; en ambos casos está el contraste en primer término. Y también cuando prepondera el influjo de Plotino

(como sucede en la mística singularmente) decide el carácter dualista de su doctrina. Y siempre vienen en corroboración la experiencia moral y el conflicto religioso entre la mala acción y la purificación, entre el pecado y la gracia.

El primer paso decisivo hacia la afirmación del mundo que implica la idea de la creación, lo da la mística del maestro Eckehart. También él vive en la tradición de las ideas antiguas, en la tradición del plotinismo y sus continuadores cristianos. Pero de la idea unitaria del mundo, irradiado por Dios, separa el motivo antagónico de la luz y la oscuridad debilitante, y prepara el terreno para una nueva evolución, que conduce a la Edad Moderna.

En las obras latinas del maestro, la doctrina del ser uno tiene ya un acento completamente distinto al de las definiciones de la escolástica clásica. Nada puede ser común a Dios y a las criaturas, enseñaban Alberto Magno y Santo Tomás. Reina aquí una radical discrepancia; la diferencia, el contraste es absoluto. Pero Duns Scoto expuso luego lo que ya en el primer periodo de la Edad Media habían osado expresar Scoto Erígena y en el siglo XIII algunas sectas heréticas que el concepto del ser es válido para Dios y para el mundo y está por encima de su oposición. Este predicado, el ser, conviene a ambos totalmente en el mismo sentido. Por eso lucha Duns también contra la convicción de la escolástica clásica (profundamente arraigada en el pensamiento emanatista), según la cual la actividad divina en la creación del mundo solo puede tener lugar en una forma descendente, porque en general todo efecto debe ser inferior a la causa. Duns sostiene, por el contrario, que este antiguo axioma solo es aplicable a las cosas del mundo, pues Dios puede producir obras perfectas. En este sentido se inspiran las enseñanzas con que el Eckehart escolástico expone didácticamente el sistema. Contra todo lo que los príncipes de la escolástica habían dicho del mero *esse participatum* de las criaturas, enseña Eckehart que el ser que Dios da a las cosas, en la creación, no es en definitiva otro que el que Él mismo tiene. Dios y ser son idénticos. Lo que Dios crea, lo crea, pues, *en sí mismo;* es su propio ser el que se dilata en las cosas. *Ens* y *esse,* la cosa existente y el ser divino, no están separados por una oposición; antes bien, «no hay nada tan uno e indiviso como Dios y todo lo creado». Los seres creados están con Dios en la misma relación «que lo hecho *(constitutum)* con el principio del cual y por el cual y en el cual está hecho (o constituido)».

Los sermones y las obras del místico alemán desarrollan esta idea y le dan una significación intuitiva. Su sentimiento básico, como el de toda mística, es una última unidad e identidad, el término de toda separación. En el «fondo del alma» se siente el místico unido con Dios; ya no hay nada separado, nada de la «lejanía y distinción» del mundo en el espacio y en el tiempo. Esto significa no solamente la muerte de toda desigualdad, sino incluso de toda igualdad; porque igualdad no es identidad, sino tan solo coincidencia entre cosas que por lo demás son

diversas. Por ende todo ser significa necesariamente en su fondo indivisibilidad, unidad absoluta de lo divino, ajena a toda distinción. Lo Uno de Plotino reaparece en Eckehart, pero más claramente que en aquel, pues Plotino permanece apegado en muchas cosas al Oriente y a la fuga hacia la nada. Esta divinidad una no está meramente exenta de toda oposición, sino que toda división es en ella «suprimida», recogida, unida en su fuerza y plenitud indivisa. No la miseria e inquietud de la existencia despedazada empujan a este místico a huir de la multiplicidad, hacia el mar sin fondo, hacia el tranquilo desierto de la Divinidad, sino que su ternura, su amor por todo lo que existe no encuentran satisfacción mientras reinen la multiplicidad y el contraste. Donde hay dos, hay dolencia. ¿Por qué? Porque el uno no es el otro; y ese «no» es lo que hace diferencia y amargura. Debe, pues, desaparecer el «no»; mas no la abundancia, la riqueza, en la multiplicidad. El mundo del ancho espacio es abandonado porque en él hay «estrechez» y cerrazón opresiva. En la unidad divina y su «más íntima interioridad» hay anchura sin anchura. La unidad divina es «más ancha que la anchura, es una anchura incomprendida, como un abrazo». Igualmente, en el eterno ahora de esta unidad, se halla encerrada la «plenitud del tiempo», un eterno verdear y florecer, en que nada nunca «se cansa ni envejece» ni pasa. «Quitad el *no* de todas las criaturas y todas las criaturas son una sola cosa.» «En Dios, no hay no.» En Él están «todas las cosas unidas con todas las cosas». Lo Uno no es, por lo tanto, el vacío abstracto de la nada, sino la plenitud concreta, en la abolición de todas las diferencias. Dios no es lo contrario del mundo, sino la unidad de los contrarios del mundo. En Él están todas las criaturas, todas las cosas, de un modo eminente e indiviso. «Los contrarios, el amor y el dolor, lo blanco y lo negro» se penetran mutuamente, pierden la extrañeza mutua, se confunden en la plenitud de la esencia una. Antes de toda pluralidad está la unidad omnicomprensiva, lo absoluto.

Pero ¿cómo se produce el mundo? ¿Es la pluralidad un descenso, una separación, que conduce a la oscuridad e impone la lucha a la luz? ¿Aléjase lo separado, aléjase la criatura, por esencia, del torrente divino, que es y sigue siendo indivisibilidad, de tal forma que surja de nuevo un contraste, insuperable entre Dios y el mundo extraño a Dios? Eckehart acude a las antiguas doctrinas sobre la Trinidad, que habían superado por primera vez la idea del descenso. En la Trinidad hay, en cierto sentido, una pluralidad anterior al mundo, anterior a toda creación, una coexistencia de personas que, sin embargo, son un solo ser. Aquí es evidente que la «emanación» de la unidad primitiva no es alejamiento de Dios, no es descenso a otro plano. Antes bien (y a esto habían aludido muchos pensadores desde los padres de la Iglesia), solo en esta separación, que no es realmente una separación, vuelve la divinidad una sobre sí misma, reconociendo en el Hija al Padre y revelándose. Así para Eckehart es este ahora un proceso divino íntimo, un fluir eterno, que

refluye hacia sí mismo. «El devenir de Dios es su esencia.» La divinidad una, la todavía «desconocida para sí misma» en su tranquilo desierto, vuelve a sí misma, se conoce e «irradia con revelaciones» en el Hijo, que es la imagen del Padre. Tal es el elevado sentido de este eterno devenir de la Trinidad, de esta Trinidad que no significa pérdida, descenso, debilitación, sino que es la expresión más completa de la esencia de Dios. La evolución y la emanación coinciden aquí, por decirlo así. Hay un devenir sin ascensión desde lo inferior. Hay una irradiación desde la plenitud de la unidad, sin ningún descenso.

Ahora bien, el gran cambio en el concepto del mundo es este: que esta idea se traslada íntegra a las «criaturas», al mundo. La evolución y la emanación coinciden *además* con la creación. En ningún punto es la lucha de Eckehart con el concepto y la palabra tan difícil ni la ruptura con la tradición (de la cual no quería sentirse separado) tan trabajosa, ni por ende las expresiones tan multívocas, como en este cambio de gravísimas consecuencias. El peligro panteísta, anulación de toda diferencia entre Dios y el mundo, es inminente en la nueva vía. Y sin embargo, la expresión resulta a veces clara y precisa: «el Padre se expresa, y todas las criaturas, en el Hijo». «El Hijo y el Espíritu Santo y todas las criaturas son tan solo *una* sentencia en Dios.» Según esto, también el ser de las cosas tiene sentido para la vida de Dios, al estar implícito en la revelación que Dios hace de sí mismo. «El Padre mira hacia sí mismo y ve formadas a todas las criaturas.» «Dios no se reconocería nunca, si no reconociese a todas las criaturas.» El mundo y todas las criaturas pertenecen al devenir en que Dios se revela a sí mismo. Conocida es la sentencia de Ángel Silesio, el último gran retoño de esa especulación mística en el siglo XVII: «Yo sé que sin mí Dios no puede vivir un momento; si yo me anonado, Él entregará el espíritu de dolor.» El mismo sentido se encuentra ya con toda claridad en Eckehart. «Dios no puede devenir sin el alma.» «Dios no puede entenderse a sí mismo sin el alma. Y con toda rudeza: «Yo soy una causa de que Dios exista.» Sin la criatura, sin el mundo, que son una cosa con el Hijo, la «Divinidad» permanecería muda en la soledad inmóvil; «Dios» no llegará a ser el revelado, el que se penetra con su luz a sí mismo.

No es, pues, simplemente que la fuerza divina resida en todas las criaturas. Esto lo habían enseñado también Plotino y el mismo Aristóteles. Se trata de algo más. La fuerza divina reside íntegra en las criaturas y en estas no reside nada más que ella; pues el traslucirse en ellas es lo que las crea, es la existencia. La imagen de lo Uno que se desborda en su *superabundancia* —imagen usada también por Plotino—, es aquí aprovechada plenamente por vez primera con el motivo que enaltece el mundo y en el sentido de que el mundo emanado de la superabundancia debe ser la misma naturaleza esencial que su origen, debe ser de una sustancia perfecta. Con esto pierde la creación el rasgo de la arbitrariedad y resulta como un proceso y producción necesarios. Tal

implica la emanación. Pero no hay descenso ni ascenso, sino el despliegue de una oculta plenitud en el autoconocimiento de este Uno. La unidad de valor, implícita en el concepto de la creación, está aquí perfectamente comprendida, en un nuevo concepto del mundo. Como imagen eternamente necesaria de lo divino emana el mundo de la unidad. ¿Cómo podría participar de lo hostil a Dios de lo contrario a Dios? ¿De dónde saldría esto? El reflejo que emana del ser uno no puede ser un reflejo turbio. No se necesitan grandes reflexiones, para ver las hondas dificultades que habían de presentarse con esta idea del universo. Si el otro aspecto de la idea de la creación, el momento del acto libre, desaparece, ¿qué separa del panteísmo esta íntima unión del ser de Dios y del ser del universo? El mundo es eterno como Dios; las almas son momentos de la Divinidad misma... ¿Dónde quedan los contrastes de la vida?, ¿dónde el pecado? ¿Qué hace a los hombres olvidar que no son puros individuos autónomos, sino imágenes de Dios? ¿Qué es lo que les hace caer en el egoísmo, sentirse centros? Si esta división, metafísicamente considerada, está solo en su ceguera, es solo una ilusión, esta ilusión obra realmente en la vida, determina la vida ético-religiosa profundamente, es la fuente de toda angustia última. ¿Brilla realmente en todo lo malo la gloria de Dios, del mismo modo que en lo más santo? Por otra parte, ya no debemos llamar «buena» a la Divinidad, puesto que está por encima de los contrastes; ni decir que es la bondad misma; como tampoco podríamos llamarla blanca ni negra.

Con todas estas dificultades ha luchado Eckehart; y con tanto mayor esfuerzo, cuanto que la Iglesia se las reprochaba amenazadora como otras tantas acusaciones. (La aproximación al panteísmo se ha convertido en el sino fatal de casi todos los que intentaron desarrollar esta nueva afirmación del Todo. Aquellos pensadores de la Edad Moderna que más calurosamente se han sentido impulsados por el conocimiento religioso de la grandeza divina a proclamar el mundo-Dios, hubieron de padecer gravemente bajo las acusaciones de los creyentes exaltados; como Eckehart, también Bruno, Spinoza, Fichte.) Nunca se logrará fijar la doctrina de estos sermones y escritos en un sistema rigurosamente definido. No hay duda de que Eckehart trató de eludir las penosas consecuencias y evitar la contradicción entre el mundo glorificado como Dios y el conflicto ético-religioso de la vida (que él sentía tan fuertemente como solo puede sentirlo y lo siente todo gran espíritu religioso). Hay bastantes pasajes en los cuales se esfuerza por poner límites a aquella idea del universo, y aun por revocarla. Esta gran naturaleza carece de equilibrio, lo mismo que la época a que pertenece, época de la escolástica declinante orientada a la vez hacia algo enteramente nuevo.

Aunque el efecto de esta nueva doctrina en la historia de los sistemas escolásticos no se destaca ni es apreciado por los posteriores heraldos de la nueva edad, ha sido, sin embargo, en un curso, por decirlo así, subterráneo, de extraordinaria importancia para la historia de la meta-

física. La fuerza expansiva de esta idea llega hasta Fichte, Schelling, Hegel y el «panteísmo evolucionista» de sus sistemas. Aquí, en el umbral del siglo XIX, encuentra su última coronación. Se ha hecho todavía harto poco para sacar a la luz esta conexión, con frecuencia hondamente escondida, que ya Dilthey vio con toda claridad, la unidad de esta gran tradición, que es ante todo una tradición de la vida espiritual alemana.

* * *

La tendencia a glorificar el mundo encontró en su época un terreno bien preparado. Había surgido una nueva posición con respecto a la naturaleza, que empezó a hacerse dominante en todos los países. El nuevo amor íntimo a lo existente, que profesa un San Francisco de Asís, llamando a la tierra madre y hermana, y al viento hermano, no se perdió ya. Entre los franciscanos, sobre todo, el interés por la naturaleza exterior, que se había despertado en el siglo XIII con la irrupción de la filosofía natural y la ciencia arábigo-aristotélica, empezó a conducir al restablecimiento de una verdadera investigación de la naturaleza. La expresión «el libro de la naturaleza», en que el Creador no se revela menos que en los libros de la Sagrada Escritura, adquiere ahora un nuevo valor. Todos habían hablado de él, desde que San Pablo entretejiera los motivos de la Antigüedad en las doctrinas del cristianismo; los padres de la Iglesia, San Ireneo, por ejemplo, Tertuliano, y especialmente San Gregorio de Nissa, habían aludido a él con insistencia. Y sin embargo, el pensamiento había permanecido en aquella supremacía absoluta del interés por el alma y por Dios, en aquella desviación de la naturaleza exterior, que es característica de toda la Edad Media hasta el siglo XIII. Aunque se habla mucho de la naturaleza y de su maravillosa hermosura; aunque se trata de encontrar siempre pruebas de la existencia de Dios en la sabiduría de sus disposiciones, el conocimiento de la naturaleza no es nunca considerado en grande como expresión ni medio de la investigación religiosa. Donde se presenta un programa de esta índole, como por ejemplo, en San Gregorio de Nissa, se trata más bien de una interpretación alegórica de los fenómenos, por su valor como signos del bien y del mal, de los fines y vías de la experiencia moral, que de una entrega sin prevenciones a los procesos naturales mismos, como procesos en que el creador se refleja de modo singular. Es peculiar la dualidad de opiniones de San Agustín en este punto. Por mucho que insista ocasionalmente en que lo temporal no nos separa de Dios, si es entendido y usado rectamente, y en que Dios se revela en este mundo, siendo el mundo en su orden una copia de la grandeza y perfección de Dios, según «medida, número y peso» (como la expresión antigua ya dice), sin embargo, por otra parte, y singularmente en su última época, considera el santo la investigación detallada de la naturaleza exterior como una vana curiosidad, no solo inútil, sino incluso perjudicial para la salud de

nuestra alma. En nosotros hemos de buscar a Dios y no mediante la física. La Edad Media ha seguido esta indicación.

El franciscano Roger Bacon (mucho más importante para la historia de los orígenes de la moderna ciencia natural que su homónimo de la época del «Renacimiento inglés», Bacon de Verulam, hábil heraldo de la gran nueva) volvió a hablar del libro de la naturaleza en un nuevo y más pleno sentido. La nueva entrega de los investigadores al mundo exterior de los fenómenos, no buscando en él meros símbolos y signos de algo totalmente heterogéneo, sino indagando su propia estructura y leyes, se eleva ya con Roger a un grandioso programa científico. Roger Bacon exige ya, como factor decisivo, el nuevo método —que sigue siendo desconocido para el canciller Bacon, tres siglos después— el mismo método que Galileo expresa posteriormente en la fórmula de que el libro de la naturaleza está escrito en letras *matemáticas*. La autonomía de la ciencia de la naturaleza, en la cual se ha visto siempre un decisivo aspecto de la Edad Moderna, tiene su comienzo en Roger Bacon. Sin embargo, tras el impulso intelectual se halla siempre la preocupación religiosa. La reforma de la teología es el objetivo de Roger; para ella debe servir de medio el nuevo conocimiento del libro de la naturaleza tan poco atendido y utilizado. Y este es también el más profundo resorte en todos los que después de él se orientan hacia la naturaleza, para investigarla; descubrir las huellas de Dios en el mundo exterior y su orden, aprehender la idea divina en las leyes ocultas del curso de las cosas y en la muchedumbre de las formas, leer en este gran libro la palabra del Eterno, he aquí el afán, no solo de aquellos filósofos místicos de la naturaleza, en la época de transición, sino de los grandes caudillos de la ciencia moderna, hasta Leibnitz, Newton y Kant. Una época de indiferencia religiosa se ha inclinado más tarde a ver en las innumerables e inequívocas declaraciones de aquellos investigadores, simples modos de expresión, mera adaptación al estilo de la época, resonancias de un oscuro tránsito y de la esclavitud teológica. Bacon de Verulam, a quien la evolución real y positiva de la ciencia moderna ha dejado ya de lado, pareció a esta época posterior más profeta y precursor que el monje del siglo XIII, del cual, sin embargo, como hoy sabemos, arrancan los hilos de la investigación moderna que pasan sin interrupción por los occamistas parisienses, hasta llegar a Leonardo y Galileo. La cuestión se plantea de un modo totalmente falso, al identificar la libertad de la ciencia, frente a la tutela teológica, con la separación entre el interés por la naturaleza y los motivos religiosos. Lo que entonces hace que la investigación de la naturaleza se convierta en fin autónomo, es justamente la convicción del valor de revelación que posee todo lo natural, conforme a la idea de la creación. Ya no puede bastar lo que Aristóteles dice sobre el universo. Quien busque la esencia de Dios únicamente en las honduras del alma o en los libros de la Escritura, no

necesita de una investigación y experiencia propias sobre el ser exterior. Pero ahora se trata de abrir una nueva fuente de revelación.

Eckehart, el místico de las almas, permaneció alejado de esta nueva manera de buscar a Dios, aunque encontró, como ningún otro en su tiempo, la expresión especulativa para la nueva interpretación del mundo. En esto le había precedido su maestro, Diterico de Freiberg, que también ha ejercido un importante influjo sobre Eckehart en lo referente a la unión de la idea de la emanación con la de la creación. Pero cuando más tarde Enrique Susón, que es el poeta entre los discípulos de Eckehart, canta las criaturas todas «que Dios creó en el cielo, en la tierra y en todos los elementos..., los pájaros del aire, los animales del bosque, los peces del agua, las frondas y el césped de la tierra, y las innúmeras arenas del mar, y todo el finísimo polvo que brilla al sol, y todas las gotitas de agua que caen y caen con el rocío, o la nieve, o la lluvia...» y describe cómo todas estas cosas, el indecible número de todas las criaturas, afinan cada una su instrumento y cantan todas las alabanzas del Señor, presentimos ya que esta mística del alma ha de transportar su sentimiento a toda la vida de la naturaleza, a toda criatura, hasta el polvo de la materia, hasta lo más pequeño e insignificante. Casi vemos ya a Paracelso y toda la rica oleada de filosofía natural del siglo XVI nacer de la corriente mística, que había brotado en Eckehart. Y hay también ya un perfecto preludio de la visión de la naturaleza y de la monadología leibnitzianas, en aquella poesía, en que realmente lo más pequeño de lo pequeño, las criaturas todas, hasta lo infinitamente pequeño de la materia, reflejan y revelan la riqueza de Dios.

De fuentes religiosas proceden el nuevo amor a la naturaleza y el celo por la investigación, que conducen a la filosofía natural de la transición y a la ciencia natural de la Edad Moderna. El entusiasmo estético del Renacimiento por la naturaleza —entusiasmo que con tanta frecuencia se pondera como elemento central al estudiar el origen de la ciencia y de la visión moderna del universo— solo es una fase particular de aquel gran movimiento. En nadie se percibe esto más fácilmente que en Keplero, para quien el nuevo conocimiento matemático de la naturaleza brota con palpable claridad de la filosofía natural místico-estética de la tradición alemana.

La expresión del «libro de la naturaleza» es continuo tema de nuevas variaciones, desde Roger Bacon hasta la teología natural de Raymundo de Sabunde (que expone la idea extensamente) hasta Campanella, hasta Galileo, cuya famosa carta a la gran duquesa madre Cristina defiende tan magníficamente la propia libertad de investigación contra la limitación eclesiástico-teológica, justamente bajo este aspecto. Y también los filósofos alemanes de la naturaleza, desde Agripa y Paracelso, hasta van Helmont el joven: censuran todos a los que buscaban a Dios en la época precedente, por ignorar la revelación de Dios en las obras de la naturaleza; las cuales no son remplazables por los libros sagrados.

Conocido es también el hermoso pasaje de Lutero, cuya posición frente a la ciencia temporal es por lo demás más apartada y negativa que la de cualquier escolástico: «Estamos al presente en la aurora de la vida futura, pues comenzamos de nuevo a alcanzar el conocimiento de las criaturas, que habíamos perdido... ahora consideramos a la criatura rectamente, más que en tiempos del papado. Empezamos a conocer por la gracia de Dios las magníficas obras y maravillas divinas, hasta en las florecillas... en las criaturas conocemos el poder de su palabra y su grandeza.» La voz de Susón resuena en estas expresiones.

El nominalismo del siglo XIV toma una peculiar posición doble en esta evolución. Un profundo esceptismo con respecto a la suficiencia de todo el saber temporal es rasgo fundamental en la personalidad de Guillermo de Occam. Por virtud de ese escepticismo, la gloria de la fe, de la gracia y de la revelación sobrenatural, brillan tanto más radiantes. En el nominalismo pudo Lutero robustecer su hostilidad contra la «bestia razón». Y sin embargo, se ha subrayado siempre muy justamente la relación entre la ciencia moderna y la tendencia empírico-nominalista de la Edad Media. Aquí fue roto por primera vez el esquema antiguo-escolástico, el sistema de las formas sustanciales. Negóse la pretensión de los conceptos fijos a ser considerados como realidad, a la vez que se concedía el valor de signo inmediato a la experiencia sensible. Por eso en la declaración de guerra que hace la experiencia a la ciencia conceptual superviviente, los caudillos de la ciencia moderna se han sentido siempre próximos a los nominalistas. Y en realidad, en el círculo de los discípulos de Guillermo de Occam es donde se han establecido las bases de lo que desde Galileo y Descartes define esencialmente la imagen de la naturaleza en la Edad Moderna.

El filósofo que desarrolló realmente la idea especulativa del universo del maestro Eckehart, atacando de nuevo el problema de la relación de esencia y de valor entre Dios y el mundo, fue Nicolás de Cusa. Los dos pilares fundamentales de su doctrina se basan con nuevo rigor sistemático en aquellas intuiciones místicas, la *coincidentia oppositorum* en Dios, y el mundo como *explicatio Dei*.

La unidad de los contrarios, su completa coincidencia en lo Uno originario, no constituía ciertamente en sí misma un motivo filosófico nuevo. Una experiencia fundamental en la mística de todos los tiempos impulsa a él. Plotino, sobre todo, había tratado grandiosamente el tema; y de Plotino pasa (por medio de los padres de la Iglesia formados en el neoplatonismo, como Sinesio y especialmente el Pseudo Dionisio, y también San Agustín) a la Edad Media, en donde sobre todo el gran Escoto Erígena lo desarrolla en su teología. Eckehart y Nicolás se hallan en esta tradición. Pero con Nicolás empieza una nueva fase en la historia del problema.

En la vida del hombre, tal como Eckehart la concibe, coexisten inmediatamente y sin ningún puente que las una, estas dos experiencias: la

experiencia cotidiana de lo real, en que nos hallamos y obramos, con su pluralidad, diversidad y contrastes, y la rara y nunca duradera iluminación del que busca a Dios, con la cual el místico entra en la unidad para la que ya no hay contrastes. Ninguna facultad de alma, ninguna «potencia» es capaz de sobreponer esas experiencias por encima de la patente división. Todas las facultades permanecen esencialmente ligadas a la insuficiencia. No solo las fuerzas inferiores, las sensibles, cuya actuación consiste justamente en disiparnos por entero en lo disperso, sino también las superiores, las supremas, permanecen perdidas en las oposiciones. Pues aun la pura razón, fundadora de unidad, permanece en la dualidad, en el contraste de un cognoscente y de un conocido; y aun la más noble voluntad, el supremo amor, por íntimo que se sienta aquí el contacto, por ardiente que sea la unión anhelada, permanece en la división ineluctable del yo y el tú, del hombre y Dios, del sujeto y el ser. Con sus «potencias» jamás llega el alma a lo verdaderamente único. Solo cuando el hombre separa de sí todo esto, no solo el apetito, la percepción, la sensualidad, sino también toda volición, amor y conocimiento espiritual; solo cuando se retira a lo más íntimo, al fondo del alma y, separado profundamente del mundo, muerto para las propias fuerzas, deja que la «centellita» brille y que su yo sea consumido por ella, solo entonces tiene lugar la mística unión con Dios y surge una unidad sin contraste: el hombre y la Divinidad son una cosa indivisa. Todo lo que las potencias percibían en pluralidad, lo que debía ser abandonado y despreciado, vuelve a existir en la plenitud de la unidad; confundido, total y plenamente unido con esta alma «separada», que ha desaparecido en la Divinidad. ¡Perder el mundo, para ganarlo; No se pueden oponer más rudamente que lo ha hecho Eckehart los dos caminos que se señalan y cuya desconocida unidad se presupone sin embargo.

Una dificultad insoluble surge empero aquí, tanto en la vida como en el pensamiento. El hombre permanece sujeto a la pluralidad aun cuando se abrace a lo más noble y más profundo. Necesita apartarse de ello, no menos que de todo lo dividido y sensible, si quiere alcanzar la unidad. De este modo parece pronunciada también la sentencia de muerte sobre el pensamiento. Si toda ciencia solo alcanza por esencia lo dividido y aparente, no de otro modo en conclusión que la percepción sensible y la experiencia cotidiana; si incluso la filosofía, el conocimiento racional por los últimos principios, permanece sujeto a la dualidad y nunca puede rastrear nada de una verdadera unidad, entonces toda investigación carece de valor, el concepto y el término, el fundamento y la prueba son nulos y deben enmudecer, para dejar paso solamente al éxtasis místico.

Aquí tiende el puente Nicolás de Cusa —el filósofo entre los continuadores de Eckehart— con su doctrina de la *docta ignorantia*. La *ratio*, ciertamente, cuando compara las realidades de la experiencia, saca de ellas conceptos y mide las cosas unas con otras y permanece sujeta a

lo dado por los sentidos y, por ende, insensiblemente sumida en la pluralidad y el contraste. La ciencia racional por sí sola no es, pues, un saber del verdadero ser, que es Uno. La ciencia es ignorancia. Pero esto no significa que en último término todo conocimiento carezca de valor y que se deba renunciar al conocimiento, «perder» el mundo, volviéndole la espalda, cerrando los sentidos y la razón y despreciando sus funciones. Entre esta razón y la inefable unión divina actúa una fuerza del espíritu que sirve de *intermediario* entre ellas y es causa de que también el conocimiento de lo diverso tenga sentido y valor para toda última búsqueda del ser uno, de Dios. La razón, que Nicolás llama *intellectus,* sabe que el saber particularizado es ignorancia. Cierto que tampoco ella alcanza nunca la totalidad; Eckehart vio justamente que la «máxima igualdad», inconfundible con la nada, la identidad total sobrepuja todo concepto. Sin embargo, la razón se eleva sobre el conocimiento pluralizado, mediante su saber de la ignorancia, que es este, y tiende a lo exento de toda pluralidad. Y esto no es solamente una advertencia para que no se considere la razón y sus declaraciones como lo último; no es mera alusión a la mística unión divina, por lo demás inefable, sino que en todos los contenidos del saber particularizado pueden mostrarse, con todo el rigor del concepto, necesidades intelectuales que conducen por encima de la pluralidad a la unidad y van de los contrarios a su coincidencia. La recta y la circunferencia coinciden, cuando se piensa el radio de la última infinitamente grande. Lo mismo pasa con el reposo y el movimiento, y con todos los contrarios que existen en la realidad. Solo en lo finito se excluyen los miembros recíprocamente; en la perfecta infinitud todo viene a parar a una sola cosa. Ahora bien, toda investigación impulsa por necesidad hacia lo infinito, pues refiere lo desconocido a lo conocido, compara lo buscado con lo dado, lo problemático con lo cierto, sin que la razón alcance nunca nada absoluto, nada absolutamente coincidente, sino que la busca no tiene fin. La razón, por su parte, tampoco aprehende en el concepto lo absoluto y la verdad pura y plena; pero lo sabe, y sabe por tanto la radical insuficiencia de todo saber condicionado que por lo mismo es para él ignorancia. La razón puede pensar lo incondicionado; puede sacar las consecuencias que resultan de pensar lo finito elevado hasta lo infinito.

De este modo hay un camino y un vínculo continuos que desde los sentidos, y pasando por la ciencia racional y la evidencia intelectual, llegan hasta el límite de lo Uno inconcebible. El conocimiento humano extiende sus líneas desde todos los contenidos particulares de la realidad, desde todas sus divisiones y contrastes (las cuales ya no necesita evitar, por tanto, el que busca a Dios). Y estas líneas convergen todas y revelan claramente su unión en un punto más allá de todo lo visible, en la coincidencia de los contrarios, en la unidad concreta y plena de lo infinito, donde ya no hay negación que divida ni enemiste. Con su docta ignorancia, con su intuición de la ley de infinitud, conduce la razón todo

nuestro conocimiento, que en sí debe permanecer siempre finito y fragmentario, por el camino de lo Uno absoluto, por el camino de Dios. El libro de la naturaleza no permanece mudo sino para quien se detiene en las letras y frases finitas. Mas para quien ensancha las ideas y prolonga las líneas, desde lo comprendido hasta lo suprafinito, habla Dios en todo ser real, en toda criatura. De esta suerte, el trabajo de la ciencia y de la filosofía sirve realmente, en definitiva, al fin supremo. El conocimiento de la naturaleza no consiste en hacerse esclavo de lo que desune; esto no haría sino desviar del verdadero fin del alma. La especulación es algo más que moverse en lo finito y dividido. En todo conocimiento del universo, con solo que esté bien dirigido y bien entendido por el intelecto, se encuentra el camino hacia Dios.

En este nuevo giro positivo, el motivo de la coincidencia de los contrarios se extiende a través de la historia de la metafísica moderna. Ya nunca se deja de afirmar el contraste ni de meditarlo en la vida y en la investigación. La concepción de la naturaleza y la filosofía natural de los siglos siguientes, vive animada por este sentimiento, y combate bajo su enseña contra las tendencias dualistas. El Renacimiento emplea gustoso (como Plotino y San Agustín) la imagen de la armonía: la belleza es la unidad de lo diverso, la concordia en los antagonismos. En sus contradicciones justamente hace el rico y eterno libro de la naturaleza presentir el espíritu unitario del Creador. Todos escriben variaciones sobre este motivo: los humanistas y los teósofos, los italianos y los alemanes, desde Pico della Mirandola y Reuchlin. Y no solo el himno a la naturaleza de Giordano Bruno, en el cual la idea de Nicolás reviste las formas más grandiosas del entusiasmo estético, sino también la imagen del universo de Keplero se halla determinada de esta suerte. Keplero insiste en que su descubrimiento de la forma elíptica de la trayectoria de los planetas (en lugar de los antiguos círculos) brotó para él de la convicción de que la gran armonía del mundo sideral no llega a la riqueza de su acorde en lo igual y uniforme, sino en lo diverso y antagónico. La idea se impone más tarde, con nueva fuerza, contra la división que la experiencia religiosa de Lutero, sellada por el contraste, amenaza introducir en la imagen del mundo. Los epígonos de la antigua mística convierten también aquí los contrastes en algo positivo y universalmente afirmativo. Ya Paracelso insiste en que las diferencias son necesarias justamente para que presintamos a Dios; en que no puede conocer el bien quien no conozca también el mal; y en que, sin embargo, todas las distintas y antagónicas cosas del mundo consuenan en una gran armonía, revelando su sentido en su relación y penetración recíproca. De este modo los místicos alemanes de la naturaleza, hasta van Helmont el joven, han pedido lo que más tarde Hegel enseñó con tanta insistencia: no temer el «dolor de la separación», no rehuir el trabajo en lo negativo, porque solo en la contradicción de lo real se abre el camino hacia la unidad plena y concreta de lo absoluto, hacia la unidad

de los contrarios. Todos enseñan que debemos sumirnos profundamente en este mundo, incluso en su maldad y sus contrastes, para llegar a la verdadera riqueza de la unidad divina. Donde la lucha de este motivo con la tendencia dualista se halla más honda es en Jacobo Böhme, que, preso íntimamente en la angustia del pecado y en la creencia en el diablo —dos aspectos luteranos— quiere, sin embargo, alcanzar la victoria para la idea eckehartiana de la insustitutible importancia del mundo en el autoconocimiento de Dios. Incluso el contraste primordial, el del bien y el mal, y aun el exceso del mal en el mundo le parecen necesarios para la autorrevelación de Dios, a que sirve la creación.

No hemos de exponer aquí cómo todo esto resuena en la teodicea de Leibnitz, y en general en la evolución de la teodicea, de la idea de la significación y el valor del mal físico y moral en el universo creado por Dios. También nos limitaremos a aludir a la nueva gran fase en la historia del motivo de la coincidencia, que inician las intuiciones aforísticas de Juan Jorge Hamann y culmina en la doctrina hegeliana de lo «universal concreto». Es sabido que Schelling buscó la solución del enigma, basándose en Böhme y admitiendo que el ser dividido puede surgir de la indiferencia de los contrarios; la última filosofía de Schelling lucha con la idea de la creación en nuestro sentido, relegando totalmente el origen de la negación, del mal, a lo absoluto mismo, al «abismo sin fondo» de Dios. Pero en nadie se halla todo esto tan profundamente trabado en una especulación conceptual como en Hegel; el cual hace de la «contradicción» el principio fundamental del mundo y de toda vida, tratando de mostrar en su dialéctica (completamente en el sentido de aquella doctrina de Nicolás, sobre cómo el intelecto señala a la coincidencia), que justamente en los contraste tiende lo finito a superarse y conduce inevitablemente a lo Uno infinito. «Mostrar en todo lo finito la infinitud y promover por medio de la razón el perfeccionamiento de esta» ¿no es el propósito de la dialéctica de Hegel, obra del mismo espíritu que impulsara un día a Nicolás de Cusa? Por cada una de las «infinitas gotas» de la realidad (¿no resuenan en esto Susón y Leibnitz?) es conducida la razón por necesidad a lo absoluto. Por eso el hombre que quiere llegar a Dios necesita vivir en este mundo de los contrastes, obrar en él, aprender a conocerlo y entenderlo en sus divisiones. La filosofía que busca a Dios debe tender siempre a no descuidar la diferencia, sino a hacerla brotar eternamente de la sustancia, sin petrificarse en el dualismo»[1].

* * *

[1] Más detalles sobre la posición de Hegel, en esta y otras cuestiones que se tratan en los capítulos siguientes, se encontrarán en un opúsculo del autor, escrito con ocasión del pasado aniversario de Hegel (Erfurt, Editorial de la librería Keyser, 1920).

La doctrina de la *coincidentia oppositorum* y de los caminos de la razón hacia ella se prolonga en Nicolás con su concepto del mundo como *explicatio Dei*. Lo que ha dado siempre motivo para concebir el mundo en contraste con Dios es la circunstancia de que en él operan los contrarios, el bien y el mal, la luz y la oscuridad, el ser y el no ser. Pero si la superabundancia de Dios encierra en sí todos los contrastes; si Dios, como explica Nicolás, es a la vez lo más grande y lo más pequeño, centro y periferia, pasado y porvenir, e incluso coincidencia del ser y el no ser, del todo y la nada, de la luz y las tinieblas, el mundo en que los contrastes se destacan ya no debe serle extraño y opuesto, sino que puede considerarse como un despliegue *de lo que Dios* en su *abundantia* tiene ya en sí. El mundo con sus contrastes ya no puede considerarse como lo contrario de Dios, que es la unidad de todos los contrarios. Por eso el mundo es, según Nicolás, el despliegue, la *explicación* de lo que Dios contiene «*complicite*», en su pristina unidad. En Dios reside lo plural, pero sin pluralidad; el contraste, pero como identidad. *Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo: est omnia explicans in hoc quia ipse in omnibus*[1]. Siendo Dios la unidad originaria de todo lo múltiple, vive en todo lo individual del universo lo que en la plenitud divina solo existe como unidad, «desplegado como criatura, como mundo», se extiende en el espacio y el tiempo, en la división y el contraste. En este sentido es el mundo la imagen, la plena revelación de Dios.

Ahora sale a plena luz el motivo de la doctrina de la creación, que afirma el mundo y es hostil al dualismo. Si Dios crea el mundo, no lo hace como «forma» que se halla frente a la materia, que debe ser informada, sino como «causa y principio». Dios es el «único principio» del universo. Si las criaturas se llaman con razón imágenes de Dios, no se debe olvidar en esta metáfora —subraya Nicolás— que aquí no hay, como en nuestras imágenes, algo exterior y existente por sí, en que la imagen se forma, se recoge, sino que la existencia de lo creado no es nada más que abigarrado reflejo de lo Uno. No hay ningún medio en que la imagen flote, ni tinieblas desde las cuales se eleve. El mundo no es nada más que una manifestación visible de Dios, una multiplicación, por decirlo así, del ser uno —así en la epístola de San Pablo a los Romanos es disignado Dios como la invisibilidad de lo visible. Las palabras de Lessing: «Dios concibió su perfección dividida, esto es, creó seres», suenan aquí perceptiblemente. El camino conduce desde Nicolás, pasando por Leibnitz, directamente a Lessing.

En el mundo no hay nada que no sea expresión de Dios. Lo compuesto y lo simple, la materia y la forma, lo perecedero y lo indestructible, todo es igualmente necesario al despliegue de Dios. Lo que encon-

[1] Dios lo implica todo porque todo reside en Él y lo explica todo porque Él reside en todo.

tramos de imperfecto y negativo no puede tener ninguna causa fuera de Dios; no se debe a la resistencia y oscuridad de la materia, sino que es mera consecuencia de la finitud, modo propio del despliegue. El mundo «es, por decirlo así, una perfecta obra de arte que depende totalmente de la idea del artista y no tiene otro ser que la dependencia de aquello de que recibe el ser y por cuyo influjo se conserva». Esta creación artística es la obra, no de un arquitecto del universo, sujeto a la materia, sino del creador del universo. Por eso no teme Nicolás la audaz expresión: el mundo es, «por decirlo así, una infinidad finita o un Dios creado».

Esto da por resultado una suprema glorificación del mundo. Este universo es el mejor de todos los posibles. Es sabido cómo Leibnitz ha hecho de esta suprema afirmación de la realidad (a la que, por lo demás, tendía la metafísia cristiana desde San Agustín hasta Santo Tomás) el principio fundamental de su sistema y de la doctrina de la creación contenida en él. La «razón suficiente» para que las posibilidades ilimitadas de formación de mundos se condensen en nuestro mundo, solo puede ser el «principio de lo mejor», la tendencia, por decirlo así, a un máximum de realidad y perfección. La creación se halla descrita en Leibnitz, unas veces conforme a la imagen de la acción consciente y personal, otras como un irradiar *(fulgurations, effluere)*, o como una tendencia de las innumerables esencias a la existencia. Pero lo que permanece siempre igual en su doctrina, su núcleo, es que las ideas y esencias que constituyen nuestro mundo son precisamente aquellas que dan por resultado una máxima perfección universal en la coexistencia (la composibilidad), una suprema armonía. Este principio del optimismo, que desde Leibnitz (y Shaftesbury) ha representado un papel tan importante en la metafísica y la visión del universo del siglo XVIII, es el resultado de aquella doctrina del despliegue de Dios. Entre Nicolás y Leibnitz forman el tránsito los filósofos del Renacimiento, ante todo la doctrina de la creación de Ficino y Bruno, y simultáneamente la filosofía natural alemana, en particular la doctrina de Valentín Weigel sobre la perfección universal de lo real. Ya en el cardenal alemán del siglo XV, no solo en Leibnitz, está perfectamente claro cómo esta expresión del mejor de *todos* los mundos *posibles* se diferencia del pensamiento de Platón, por ejemplo, que suena enteramente igual. En Platón es este mundo el mejor que era posible en el supuesto del espacio-materia, por su indeterminación, imposible de dominar por completo con su inconsistente más y menos, por su carácter mecánico y contingente. De esta forma del pensamiento no hay mucha distancia a la negación del mundo, al pesimismo. Pero en Nicolás (y en Leibnitz) el sentido de la expresión es este: que el mundo, como despliegue de Dios, no puede ser la unidad divina misma, lo no desplegado; y solo en este sentido hay limitación en las palabras «todos los posibles». Es como si el creador hubiese dicho: sea. Mas como Dios, que es la eternidad misma, no podía llegar a ser, se ha hecho lo más análogo a Dios que podía hacerse. El mundo

se acerca y se parece lo más posible al origen y principio por el cual es lo que es; es «la copia más fiel posible de lo absoluto».

Por eso, aunque también aquí se habla de las deficiencias, imperfecciones y males en el mundo de la «casualidad», de la fugacidad y de la decadencia, de las tinieblas y del no ser, siempre resulta que todo esto procede también del Dios uno, como expresión y despliegue de su esencia. El no ser que todo lo creado tiene en sí (distinción, exterioridad, fugacidad), coincide con el ser. También el mundo es, como todo, unidad; no coincidencia, pero sí armonía de los contrarios. En ella se realiza su sentido de despliegue. «Todos los seres claman unísonos y declaran uno y lo mismo; y este clamor unísono... es la plena y rica expresión de lo uno y lo mismo.»

«Como lo Uno se manifiesta en el máximo contraste de fuerzas, surge... una lucha de las fuerzas y de esta una nueva creación y destrucción.»

El mundo es distinto de Dios; y en cuanto debe ser un despliegue, ha de recoger en sí la división, la destrucción, el contraste y todo lo que a nosotros nos parece imperfección. En este sentido resulta siempre inferior a Dios. «El universo no alcanza nunca la altura de lo máximo y lo absoluto.» La naturaleza no puede unir realmente los contrarios. Por eso el mundo es solo el mejor de todos los posibles y no el mejor pura y simplemente. Pero esta limitación es necesaria; y no porque se imponga aquí inevitable y ciego un destino extraño, una materia inerte, sino que es racionalmente necesaria; es efecto de la gran misión misma que realiza: hacer patente la riqueza de Dios. «El universo tiene una causa racional y necesaria de su naturaleza concreta (esto es, de la dispersión en la multiplicidad y el contraste)». «Toda envidia está muy lejos de aquel que es la bondad suma y cuyo obrar no puede tener tacha: sino que, así como Él es lo más grande que existe, así también su obra se aproxima a lo más grande todo lo posible.» Toda criatura está creada, por tanto, «de tal suerte que existe del modo mejor posible»; por consiguiente, dentro de toda la diversidad de valor de lo existente, «toda criatura es como tal perfecta». Hay una gradación en este mundo, perfecto de un extremo a otro; pero la significación de estos grados no es la de un paulatino ascender desde una materia extraña a Dios y una indeterminación hasta la forma pura; sino que todos los grados son en su puesto necesarios al despliegue y por tanto perfectos en sí. Ninguna cosa puede ser el todo, pues fuera Dios mismo; si había de expansionarse la plenitud de Dios, no podía ser todo uno e igual; «por ende lo creó Dios todo en diversos grados». También aquí es cierto que «Dios comunica el ser sin diferencias ni celos» y que «todo ser creado descansa en la perfección que ha recibido liberalmente del Ser divino, y no apetece ser ninguna otra criatura, como si él fuese más perfecto». Ningún grado podría ser lo que es, ni cumplir su fin en el gran orden del despliegue, sin los demás; todo se sostiene mutuamente. Por eso, según

Nicolás, tampoco ha surgido primero la inteligencia, luego las almas y por último la naturaleza (como en un paulatino descenso), sino que de una vez brotó de Dios todo aquello sin lo cual no podría existir un universo perfecto. Lo mismo bajando que subiendo por la escala infinita de todas las cosas, llegamos al origen de todas ellas. En todos los grados, diferencias y contrastes se despliega Dios. Lo grande y lo pequeño, lo noble y lo mezquino, el espíritu y la materia, reflejan a aquel en quien los contrarios son una sola cosa.

* * *

Con esta abolición de los contrastes, en cuanto quieren «petrificarse en el dualismo» (como Hegel dice), va unido un cambio completo en el concepto de la *materia*. La creación de la nada no conoce una materia dada de antemano y en perdurable resistencia, que habría de ser puesta en movimiento desde fuera, por decirlo así, y recibir lo espiritual y divino desde arriba. Tampoco conoce un último límite luminoso de la irradiación divina, en el cual lo real caería esencialmente en la oscuridad. Sino que la materia y el espacio surgen del plan perfecto del universo y de la mano del Creador, lo mismo que lo animado por las formas y lo vivo. Pero entonces deben desaparecer todos esos predicados desvalorадores que afectan a la materia desde la Antigüedad. En el fondo también la doctrina cristiana de la resurrección de la carne debía conducir a esto; pues presupone que también lo corporal es susceptible de glorificación e incorporación al reino supremo. El pecado no puede residir, según esto, en la sensibilidad, en el cuerpo, en las potencias materiales; se le define, pues, como cierta conducta espiritual, como una desviación de la voluntad libre, que se aparta de Dios. El cuerpo mismo no es malo, como tampoco el animal irracional es llamado malo, dice especialmente San Agustín, después de Orígenes y Metodio. En el orden natural de las cosas son necesarios y buenos. Mientras lo sensible obedece al espíritu, como lo inferior a lo superior, tiene su valor en su puesto. Lo que trae al mundo el peligro de la «carne», del apetito vicioso, de la sensualidad seductora y enemiga del cuerpo, es el orgullo del hombre, su soberbia frente a Dios. El alma prefiere su propio yo al amor de Dios. Este acto original del pecado es un acto voluntario, de orden espiritual; no una «caída» natural y físicamente necesaria, que llevara a cabo lo emanado, separándose de su fuente.

De este modo, todos los padres de la Iglesia, Teófilo de Antioquía, Ireneo y Tertuliano, Orígenes y San Agustín, tratan de incluir la existencia y la especial función de la materia en el plan de la creación. Los padres griegos, en los cuales está más arraigada la tradición antigua, son los que encuentran más difícil este paso. La resurrección de la carne halla en Orígenes obstinada resistencia. Solo en acerba lucha contra Platón y los platónicos, que le rodean, rechaza Metodio la representa-

ción según la cual el alma, dotada originariamente de una preexistencia inmaterial, desciende, por su caída, al cuerpo, como a una cárcel, de la que debe tratar de escapar, representación según la cual a la vez el pecado y el mal se inician ya con el cuerpo como tal.

Sin embargo, a través de toda la Edad Media, queda siempre impreso en la materia aquel sello de negatividad, de deficiencia e insuficiencia, que tenía su particular expresión en el concepto aristotélico de su no ser, como mera posibilidad indeterminada de todo lo real. Cierto que San Agustín insiste en que también la materia es necesaria para que Dios forme el universo; en que también la posibilidad es necesario requisito de un mundo que tiene el sentido de una creación, esto es, de un mundo que debe llegar de la posibilidad a la realidad; en que, por tanto, también la materia es racionalmente un bien. No obstante, subsiste la tacha. En Santo Tomás de Aquino es la materia, de un modo por completo aristotélico, solamente el principio del padecer y de la privación, de la mera tolerancia de la forma, e incapaz de existir por su propia virtud.

Pero el cambio se anuncia ya en el gran maestro de Santo Tomás, Alberto. El influjo del naturalismo árabe sobre la filosofía de su época ha colaborado aquí, como en la moderna orientación hacia la naturaleza exterior; pero también en esta cuestión se trata menos de una apropiación de las ideas árabes que de un solícito aprovechamiento de lo que podía servir a la tendencia propia, lentamente madurada hacia la sublimación y realce del concepto del universo y de la materia. Todos hasta Bruno apelan a la doctrina de Averroes, según la cual las formas yacen ya en la materia y solo necesitan ser destacadas. Pero no es una tendencia naturalista la que conduce a esto en los pensadores cristianos. Alberto Magno enseña contra Aristóteles que la materia es en todo caso el «comienzo» de las formas y tiene en sí la iniciación del devenir, de suerte que la forma solo representa el complemento de lo que ya existía allí como comienzo. relaciona esto directamente con la doctrina de la creación. Dios, que no necesita ninguna materia previa para la creación del mundo, creó también lo inferior de que surge lo superior. De este modo, se halla presente no solo en el alma sino también en toda cosa material.

En la «época de la decadencia» Enrique de Gante (y le sigue Duns Scoto, combatiendo contra Santo Tomás), intenta quitar a la materia la tacha de lo meramente posible y no existente por sí. La materia es para él un sustrato de formaciones con existencia real, un *tanquam per ser creabile:* el Creador podría producirla separada de toda forma. La materia no logra la existencia al mezclarse con la forma, sino que debe su «primer ser» a su participación en Dios, como obra de Este. En el espíritu del Creador hay también una idea propia de la materia. La aptitud para la recepción de las formas significa ya su «segundo ser», y en la formación misma adquiere un tercero, la realidad de Aristóteles. Roger Bacon y los investigadores de la naturaleza libran a la materia también

de la otra imperfección, de la inercia y pasividad. Las formas no le son impuestas exteriormente —enseñan—, sino que la actividad reside ya en la materia misma; las influencias exteriores se limitan a excitarla, a transformarse por sus fuerzas íntimas, a tender a las formas.

En el concepto del mundo de Nicolás de Cusa exprésase claramente este cambio. También para él es lo característico de la materia, como para Aristóteles, el rasgo de la posibilidad para el ser. Pero la posibilidad no debe —dice, combatiendo expresamente contra los «antiguos» y sus «falsos pensamientos», «su ignorancia» en este asunto— considerarse como algo imperfecto, deficiente y meramente pasivo. Si hay una posibilidad absoluta, es... Dios mismo, del cual procede y llega al ser todo lo real. En Dios se halla el fundamento de toda materia y de toda realidad. Él es la posibilidad de todo, como el ser. En Él, el *possest*, coinciden la posibilidad como potencia y la realidad de la forma como ser. Dios ya no es mera forma, que excluye de sí la materia sin saber nada de ella, como en el dualismo aristotélico. La posibilidad, como potencia absoluta, es incluso el momento fundamental en la esencia divina, significado por el Padre; de Él procede la materia de lo real. Dios no necesita de una materia dada, como el artista humano; la materia y la forma, separadas en lo finito, coinciden en Dios. También el cuerpo y el alma, la «posibilidad» y el «principio vital», aunque se separan por completo en la muerte, descendiendo aquel al centro, ascendiendo esta a la periferia, coinciden en lo infinito como el triángulo y el círculo.

El Renacimiento prosigue por esta vía. Telesio, apelando expresamente a la producción de la materia por la mano del Creador, ve algo positivo y revelador de fuerzas en la propiedad misma de la inercia: esta es la tendencia a la propia conservación. Por eso los cuerpos actúan unos sobre otros, se tocan y se limitan en el espacio. No hay, pues, materia sin fuerza. Lo que la pone en movimiento no es la atracción de la forma, sino las fuerzas internas. De este modo ya no es necesaria una cooperación de Dios (como forma de las formas) en la naturaleza; sino que, después de haber creado la materia, Dios la abandona a su tendencia a la propia conservación, en la cual las partes, luchando por su existencia, se traban en las formaciones del mundo corpóreo. Análogamente defiende Campanella, siguiendo la dirección intelectual de Nicolás, el elemento dinámico de la materia, como un poder ser o facultad de ser y obrar. Y se intenta cada vez más claramente concebir estas fuerzas como puras fuerzas físicas, en lugar de las espirituales e inmateriales, sobrevenidas exteriormente. Una imagen causal de la naturaleza, una imagen de pura índole material-inmanente, empieza a desprenderse de la antigua teología dualista.

En esta serie de pensadores es Giordano Bruno quien desarrolla más ampliamente el motivo. Con Nicolás reduce la materia, como posibilidad, al poder de Dios. Pero va más allá que aquel; para él la materia y la forma no solo coinciden en Dios, sino que también en el universo

están originariamente unidas. La materia no es nunca muerta y absolutamente inerte; en ella hay siempre una disposición positiva a la forma. La materia y la forma representan solamente distintos aspectos del mismo ser y devenir unitarios, ninguno de los cuales tiene preferencia absoluta sobre el otro. La materia no puede ser un *prope nihil,* como en los antiguos. Para Bruno, en conclusión, la materia no es solo de procedencia divina, sino también de naturaleza divina. Bruno no teme apelar a panteístas, como David de Dinant, contra cuya identificación de la materia y la divinidad habían luchado Alberto y Santo Tomás. La materia es una fuerza divina, y por ende la fuente de todo devenir, de la inagotable fuerza generativa y de toda la magnificencia de la naturaleza.

* * *

No es necesario indicar especialmente cómo este cambio en el concepto de la materia había de favorecer la génesis de una nueva visión e investigación de la naturaleza, que en lugar de la antigua doctrina de las «formas sustanciales» (que procedente de la física aristotélica había determinado el concepto de la naturaleza en la Edad Media, obstaculizando gravemente todos los conatos de una investigación sin prevenciones) tiende a un estudio de las fuerzas y leyes realmente inmanentes a la naturaleza y demostrables en ella por la experiencia. La moderna visión mecanicista de la naturaleza, en la Edad Moderna, no ha nacido, como su precursora, la antigua atomística, del fondo y con la tendencia de una filosofía materialista. Ha llevado ciertamente muchas veces al materialismo; especialmente en Hobbes, en la Francia del siglo XVIII, y en la Alemania del XIX. Pero los grandes caudillos de la nueva ciencia han sido siempre desafectos al materialismo. En ellos la autonomía de la materia no significa la negación del fondo divino del universo, sino solo la abolición del dualismo en su concepto de la naturaleza, el abandono de toda acción natural que no proceda del mundo creado, cerrado en sí mismo y autosuficiente. Las fuerzas no vienen de fuera, no son la expresión del anhelo hacia la forma suprema, hacia una forma que trasciende del mundo, no se oponen a la materia como un sistema de formas sustanciales; sino que su acción, y con ella todo el orden de la naturaleza, manan de la materia misma.

Así surge el concepto mecanicista de la naturaleza en Galileo y Descartes. Los descubrimientos de Galileo habían roto el conjuro que el principio de las formas sustanciales había impuesto a la libre investigación. Lo que la ciencia busca ahora no son formas inmateriales, principios explicativos a la vez de las formas corpóreas y de lo espiritual, impresos en el ser natural desde arriba, por decirlo así, sino las fuerzas y leyes observables de lo material; no principios formales, de índole cualitativa, valorativa e ideal, sino leyes estructurales de lo cuantitativo y tempo-espacial. El libro de la naturaleza está escrito en letras matemáticas; y justa-

mente en esta autonomía del mecanicismo, en la rotundidad homogénea de este orden material matemático, se revela la fuerza divina, una, de la que procede la materia, así como su forma, la ley matemática. Mientras para Platón el espacio-materia era el dominio de lo mecánico-natural, por ende de lo meramente contingente y rebelde a la necesidad inteligible de las formas, aquí el curso mecánico de la naturaleza se convierte justamente en la expresión de una íntima legalidad.

Descartes extiende estas ideas por primera vez hasta hacer de ellas una imagen entera del universo. La materia y el ser todo de la naturaleza exterior se separa de todas las fuerzas inmateriales y espirituales; el mundo se articula en el espacio, con arreglo a sus propias leyes, hasta llegar al organismo. El desarrollo de la tendencia pura llega a separar por completo lo psíquico de lo material y espacial. Pero es manifiesto que este famoso «dualismo» de Descartes no es un dualismo en el sentido de nuestro problema de los contrarios; pues en él no se expresa ninguna diferencia de valor. La *res cogitantes* y la *res extensae* proceden a la vez de la sustancia divina. Ambas forman en conjunción el mundo entero natural y humano; pero no con la subordinación existente entre las formas sustanciales y la materia-posibilidad, sino con una perfecta coordinación, que se expresa ante todo en el hecho de llamarse ambas igualmente sustancias y en que según esto la materia no necesita del alma, lo material no necesita de lo espiritual, para existir, moverse y desarrollarse; exactamente lo mismo que, a la inversa, el alma tampoco necesita de lo corporal. La tendencia cada vez más clara de los siglos anteriores, a concebir la materia como algo autónomo, con existencia y fuerzas propias, a separarla conceptualmente, como lo material-espacial de lo inmaterial psíquico (una tendencia que se entrecruza de un modo peculiar con la necesidad imaginativa de animar el universo y crear una magia natural), llega en Descartes a su perfecta expresión. Entre los griegos el tránsito al motivo de la creación empezó con la doctrina de Anaxágoras sobre el *nus,* que, añadido a la materia, introduce en ella el movimiento y el orden. Las doctrinas de la materia semoviente íntimamente animada, fueron reemplazadas por una nueva idea del mundo. En la Edad Moderna, a la inversa, es el concepto de la creación, en el nuevo sentido de la *creatio ex nihilo,* el que devuelve a la materia su autonomía y fuerzas propias. Y sin embargo, no se abandona el sentido racional, el orden «inteligible» (esto es, cognoscible de un modo puramente conceptual) del universo por un curso de la naturaleza contingente y ciego; pues la materia misma, con sus fuerzas, con las leyes y acciones, matemáticamente cognoscibles, que conducen a la edificación de todo el cosmos externo, ha salido del espíritu del Creador. El *nus* motor y ordenador ya no está junto a la materia o sobre ella, interviniendo en ella, imponiéndole lo que debe ser, o atrayéndola hacia ello, sino que la materia, con sus fuerzas ordenadoras, es en sí misma una expresión propia, concluyente y total del *nus* del Creador, una *explicatio Dei,*

una creación según las ideas eternas (matemáticas), sin nada dado y rebelde.

Descartes concibe también la idea de una evolución universal según leyes propias, puramente mecánicas. Como es sabido, Kant joven, en la *Historia natural del universo y teoría del cielo,* es el primero que ha hecho de esta idea una teoría científica de significación duradera (la llamada hipótesis cosmogónica de Kant-Laplace). Pues bien, es de singular incentivo ver en la obra de Kant cómo su convicción de la posibilidad de esta teoría de una evolución mecánica crece en la discusión metafísica del motivo de la creación, en la lucha con Newton, que no abarcó íntegramente sus consecuencias. Ya San Agustín y Alberto Magno habían insistido en el pensamiento de que el universo ordenado, como imagen y obra de Dios, no admite los milagros que contrarían el orden natural; una acción de Dios, contraria a la naturaleza que Él mismo ha dado a las cosas, significaría un ataque contra sí mismo. Desarrollando rigurosamente esta idea dice, pues, Kant: es desconocer la esencia de la creación creer necesario admitir una intervención sobrematerial para explicar el gran orden del cosmos material. Newton, el gran sistemático del universo, el primero que redujo el curso entero del universo a un principio material único, la ley mecánica de la atracción, ha fallado sin embargo a su propia tendencia, cuando creyó deber explicar el triunfal orden de la bóveda celeste, por una intervención inmediata de Dios, no por la acción de fuerzas naturales materiales. El mismo Newton tan fuertemente arraigado en la tradición del nuevo motivo de la creación, que llamaba al espacio (al mismo espacio que Platón y los demás consideraban como lo esencialmente alejado de Dios y *meramente* mecánico-material) el sensorio de Dios, cree sin embargo que el orden de los astros en el espacio nace de un modo extraordinario, por la intervención superior y externa de un principio de acción teleológico. Aquí mismo, en el momento de su triunfo supremo, desde Galileo y Descartes, los principios mecánicos y la materia siguen conservando algo de la antigua desvaloración; parece como si ellos por sí solos no pudiesen conducir a la belleza y al orden.

Esto es precisamente lo que Kant combate. Kant muestra que semejante representación de la materia no corresponde al verdadero concepto del Creador del mundo, sino solo al concepto de un arquitecto cósmico, que ha de atenerse a la materia dada e imprimir el orden en lo rebelde a él. Esto es «un prejuicio casi universal de la mayoría de los filósofos contra la capacidad de la naturaleza para producir, por sus leyes generales, algo ordenado... como si significase discutir a Dios el gobierno del universo buscar su origen en las fuerzas naturales, y como si estas fuesen un principio independiente de Dios y un destino eternamente ciego». Sin embargo, no debe confundirse la tendencia a explicar la formación del universo, en su totalidad, por principios puramente mecánicos, con la concepción de los antiguos atomistas, desde Leucipo

hasta Lucrecio, en la cual salía del acaso ciego el orden cósmico, de lo irracional lo racionalmente ordenado. Se trata de saber si puede tener un sentido aceptable y ser adecuado a la grandeza divina el suponer que el Creador de la materia y de sus fuerzas y leyes mecánicas no haya podido sacar de ella la forma del universo sino mediante una nueva intervención. No se hace más que eternizar la lucha con los naturalistas y ofrecerles sin necesidad un lado flaco, cuando de este modo se quiere entender la alusión a Dios que reside en la naturaleza (la prueba físico-teológica). «Si la naturaleza de las cosas no puede producir mediante las leyes eternas de su esencia nada más que el desorden y el absurdo, demuestra con ello el carácter de su independencia respecto de Dios. ¿Y qué concepto cabrá hacerse de una divinidad a la que las leyes universales de la naturaleza solo obedecen mediante una especie de compulsión y se oponen en sí y por sí a sus planes más sabios?» Con el prejuicio de que las fuerzas materiales no pueden «producir en sí y por sí mismas nada más que el desorden... nos vemos obligados a convertir la naturaleza entera en un milagro»; y así se pierde el concepto mismo de la naturaleza. «Solo un Dios produce en la máquina las transformaciones del mundo.» El sentido de la idea de la creación se convierte con esto en un absurdo. El verdadero concepto de la naturaleza (la cual, como mundo creado, «tiene una relación general y armónica con la complacencia de la divinidad») e igualmente el verdadero concepto de su Creador, lo posee tan solo quien piensa que toda la magnificencia y orden del sistema del mundo ha surgido de la materia, según las leyes dadas a ella desde un principio y constitutivas de su misma esencia. ¿Cómo podría la mecánica de los movimientos naturales tener en su origen «tendencias aberráticas y a una desatada dispersión, cuando debe todas las propiedades de que se derivarían estas consecuencias a la idea eterna del entendimiento divino, en el cual todo ha de relacionarse con todo y cooperar al mismo fin necesariamente? La trabazón de la naturaleza entera, sujeta a evolución puramente mecánica, en un sistema tan singular, es justamente la señal más clara de la unidad de su origen; señal que no supera la referencia a ninguna intervención ni evolución teleológica. La verdadera prueba físico-teológica no es la que necesita completar el acto divino creador de la materia, con un segundo acto en el cual le imponga el orden y la forma, como si ella en sí misma propendiese a lo informe y fuese imperfecta desde su origen. «Si las leyes universales de acción de la materia son una consecuencia del plan supremo, no pueden tener verosímilmente otro destino que el de tender a realizar por sí mismas el plan que la suma sabiduría se ha propuesto.» Solo así se comprende propiamente la obra de la creación en su total simplicidad, sabiduría y grandeza; solo así se comprende al Creador, no meramente como «grande y poderoso», sino como «infinito y universalmente suficiente».

Por ende, si la formación del mundo debe concebirse como una evo-

lución desde el caos al cosmos, el concepto de la creación exige que «ya en las propiedades esenciales de los elementos, que constituyen el caos, se adviertan señales de la perfección que tienen desde su origen... Las propiedades más simples y más generales, que parecen esbozadas sin plan; la materia, que parece meramente pasiva y menesterosa de forma y orden, tiene en su estado simple una tendencia a adquirir por evolución natural una constitución más perfecta». La materia, que es el sustrato primitivo de todas las cosas, está sujeta a ciertas leyes, libremente abandonada a las cuales produce por necesidad hermosas combinaciones. No tiene libertad para separarse de este plan de perfección... y Dios existe precisamente porque la naturaleza ni siquiera en el caos puede proceder de otro modo que regular y ordenadamente. De esta suerte, para Kant, la autonomía de la naturaleza, de la evolución material y, por consiguiente, la necesidad de una explicación de la naturaleza puramente mecanicista, sin auxilio de intervenciones teleológicas, se sigue inmediatamente de la doctrina de la creación, del concepto del mundo como expresión de Dios y no como contrario a Dios. Una constitución del universo (como la de Newton en aquella hipótesis de una intervención y ordenación divina) «que no se conserva sin milagro, no tiene ese carácter de inteligibilidad, que es la señal de la elección divina».

* * *

Todos estos son desarrollos, cuya importancia histórica ha sido demasiado poco apreciada hasta ahora y ante los cuales no se debería pasar de largo, como si fuesen modos de hablar al gusto de la época. Estos desarrollos son con toda evidencia algo más que un ajuste posterior de direcciones espirituales que se han formado y acercado con independencia unas de otras. Más atención se ha concedido siempre, en cambio, a la influencia de aquella vuelta hacia la naturaleza y hacia el mundo, que se inicia en los comienzos de la Edad Moderna y conduce a la total transformación de la imagen astronómica del universo. Para el problema que nos ocupa en este momento importa solo el punto capital: la unidad de valor que se opone también al dualismo en la concepción del sistema astronómico del mundo como tal. Toda la Edad Media se atuvo, justamente por eso, a las doctrinas de la tradición antigua. En esta, con el dominio inicial del motivo del contraste, en la metafísica de los pitagóricos, su valoración astronómica se había convertido en la idea directriz de la investigación. La dualidad y el contraste de valores dominan desde entonces la imagen del mundo en la ciencia griega, la cual, singularmente en la exposición de la física aristotélica, fue decisiva para el cuadro medieval del cosmos. El mundo visible está dividido. El cielo estrellado, con sus astros girando eternamente en ordenadas trayectorias, alude, como reino del éter y de la armonía de las esferas, a los dioses y al bien. En el «mundo sublunar», por el contrario, en el reino de los cuatro elementos

materiales, imperan el desorden, lo meramente mecánico, el acaso y la caducidad. Podemos pasar aquí por alto la referencia de cómo todo esto creció en la imagen medieval del universo, con aquella gradación que el neoplatonismo había descrito cual descenso paulatino desde lo Uno divino hasta las cosas materiales y cómo aquí se coordinó la jerarquía de los seres a la organización cósmica, ordenándose las esferas de los astros según la gradaciones de los seres espirituales, siendo considerados los ángeles como los motores de los astros, etc. Para nuetro fin basta señalar de un modo general el entrecruzamiento del dualismo metafísico-espiritual con el cósmico-astronómico. Este dualismo físico-metafísico se ha resistido después acérrima y encarnizadamente a todos los intentos de una nueva investigación y ordenación del edificio del universo, como los que se aventuraban cada vez con más importancia desde fines de la Edad Media. Todavía Keplero, a quien la astronomía de la Edad Moderna debe el paso decisivo, no supo representarse el origen del movimiento de los planetas y de sus leyes matemáticas, por él mismo descubiertas, como causas mecánicas (como en los movimientos de nuestra tierra) sino tan solo como actividad final de unos seres inteligentes. No supo concebir la unidad de la ley natural en la caída de los cuerpos, de Galileo, y en el curso de los planetas. La gravedad era para él todavía una fuerza puramente terrestre y específicamente distinta de las ordenadas fuerzas de la «armonía universal», lo mismo que la «tierra» y el «cielo» son contrarios.

Solo con Huyghens y Newton triunfa plenamente en la ciencia la idea de una *mecánica celeste*, aunque ya la habían concebido claramente los occamistas parisienses del siglo XIV. Solo Newton piensa la gravedad como la atracción mutua y general de todas las partes de la materia puede por ende erigir un sistema del universo sobre la base de una sola ley universal. Solo ahora (y en rigor, de un modo completo, solo, como hemos visto, en Kant) pierde lo «mecánico» el último resto de cosa extraña al «cielo». Ahora confluyen por vez primera los caminos de Keplero y Galileo. Ya no pueden identificarse lo mecánico y lo contingente. La ley mecánica de la piedra que cae está determinada por un orden matemático, tan exactamente como la uniformidad de la revolución de las estrellas, admirada desde los tiempos primitivos. Por todas partes, «arriba lo mismo que abajo», en el ancho cielo igual que en el mundo sublunar, está el libro de la naturaleza escrito en letras matemáticas.

Para que esta evolución científica llegase a plena madurez era menester la convicción de la homogeneidad del universo en todas sus partes, rudamente opuesta a aquel dualismo. Dios lo ha creado *todo* «según medida, número y peso», decía el antiguo lema de la creación y de igual modo Leibnitz y Kant en su primera época, cuando luchan con los materialistas y naturalistas, y respondiendo a las indicaciones de Galileo y Descartes, enseñan a entender el mecanicismo como un medio y una expresión concluyente de la causa final espiritual del universo. *Tout comme*

ici, la fórmula de Leibnitz para la homogeneidad del universo infinito, no significa que la celestial armonía de las esferas deba descender a lo terrestre y mecánico, sino que lo terrestre debe ascender a la plena expresión de Dios; también en el caos de los procesos moleculares y del curso cotidiano de las cosas se encuentra la completa maravilla de un orden y unas leyes absolutas. Encontrar en el grano de polvo y en la mínima partícula de la materia un mundo de una perfecta sujeción a leyes y de movimiento regular, como los antiguos lo habían conocido solamente en las esferas celestes, es la perspectiva, hondamente venturosa, que para Leibnitz resulta de la nueva ciencia.

No es maravilla, pues, que Nicolás de Cusa, el metafísico que concibe el mundo como *explicatio Dei*, tenga también decisiva importancia para la transformación de la imagen astronómica del universo. Giordano Bruno no recibió de Copérnico el impulso que le llevó a su concepción del mundo, sino que tomó su idea capital de Nicolás, limitándose a enlazarla con aquel descubrimiento astronómico. La desvaloración de la tierra está ya completamente superada en el alemán. La tierra ya no es para Nicolás el centro inmóvil, el «abajo», hacia el cual cae todo, en contraste con la periferia y el «arriba» de las esferas celestes. El universo no tiene periferia ni centro; no tiene abajo ni arriba. Dios es su periferia y su centro. A Él se llega lo mismo por el camino descendente que por el ascendente. Ha de ser falso, pues, «que esta tierra sea la parte mínima e ínfima del universo». Las presuntas pruebas de esto son todas refutables. La tierra es una «noble estrella» entre las demás y en acción recíproca con ellas; pues el buen Dios «lo ha creado todo de tal suerte que todo ser, tendiendo a conservar su ser, como una misión divina, realiza esta tendencia en comunión con los demás seres». De aquí se sigue también que esta tierra, no distinguiéndose de los astros que giran, no *reposa*, en contraste con ellos, sino que en realidad la tierra no puede carecer de movimiento. Se sigue, además, que los planetas tienen la vida y habitantes racionales, enteramente lo mismo que nuestra tierra. La nueva posición frente al mundo visible, que se expresa con *pathos* tan arrebatador en las obras de Bruno, o de Leibnitz, o de la primera época de Kant, se funda, pues, exclusivamente en el pleno desarrollo del tema iniciado con la doctrina de la creación y el abandono del dualismo antiguo.

* * *

Es palmario que con esta concepción del universo se impone una nueva valoración del cuerpo y de la sensibilidad. La sensibilidad ya no puede considerarse como un mero contrario de lo espiritual; ha de dignificarse como una función propia y no despreciable de nuestra vida. No puede ser en sí mala ni errónea. También ella, a su manera, conduce a la verdad y al bien. Del Creador de todas las cosas, dice Keplero, pro-

cede lo sensible, lo mismo que lo espiritual. Precisamente por esto puede el «instinto natural» y la experiencia sensible conducirnos al descubrimiento de las leyes de la realidad y de los «principios» espirituales del curso de las cosas. La sensibilidad aprehende ya, aunque solo de un modo confuso, lo que el entendimiento penetra claramente. Es sabido cómo la teoría del conocimiento del sistema leibnitziano ha desarrollado y construido esta idea y la ha impreso a todo el siglo XVIII, hasta Kant. Lo mismo que la sensación y la percepción sensibles, la afección sensible del placer y el dolor no es tampoco accidental y sin valor, sino que proporciona en forma confusa un conocimiento de lo existente, albergando así en el fondo las relaciones espirituales de lo inteligible. Los elementos de la experiencia sensible son representaciones que solo necesitan elevarse a la claridad y la apercepción, para convertirse en intelecto y espíritu, lo mismo que «los elementos de los goces sensibles son placeres *espirituales,* pero conocidos tan solo confusamente». Otro tanto sucede con la vida apetitiva. Mientras en los antiguos la sensibilidad aparece como un enturbiamiento de las ideas por la materia, aquí, en el nuevo terreno, la sensibilidad es la expresión primera de lo espiritual, expresión pura, sin mezcla de nada extraño.

Incluso en el Kant del sistema crítico, que impugna esta teoría y traza una nueva línea divisoria entre el fenómeno sensible y lo puramente inteligible, entre la sensibilidad y el pensamiento, recibe la primera una nueva dignidad mediante el valor de lo «puro», adjetivo que recae también sobre ella. Hay también un *a priori,* esto es, leyes racionales, en los principios de la sensibilidad. Si el espacio y el tiempo son solamente formas del fenómeno, la matemática revela, sin embargo, que ya aquí es posible un verdadero conocimiento espiritual. Y los fenómenos mismos en el espacio y el tiempo, aunque no puedan dar ni significar nunca lo último, ni deban aspirar a una realidad en sentido absoluto, son, sin embargo, el terreno de la experiencia, en el cual puede desarrollarse y necesita asegurarse nuestra vida, con lo que hay en ella de suprasensible. El mundo fenoménico, el mundo de la «sensibilidad» es el lugar decisivo de nuestro conocimiento y acción, que están llamados a lo espiritual. Esta convicción es común al sistema de Kant y al de Leibnitz, de igual modo que la época entera de Kant, con Hamann, Herder y los demás (en parte en lucha contra la separación de Kant entre la razón y la sensibilidad) pelea por esta inmanencia de la vida. El contraste profesado por la Antigüedad había de culminar en la doctrina ascética de la vida. En el mundo de la creación el camino de la salud espiritual pasa por las etapas de un mundo sensible.

En una nueva y magna ascención religiosa, Fichte ha puesto en primer término este designio de «infundir en la tarea diaria y terrenal» lo suprasensible, considerándolo como el motivo fundamental de la concepción moderna del mundo y de la moderna doctrina religiosa de la vida. Con una dura tensión de la voluntad ético-religiosa llegó así a una

dignificación de la vida sensible y en particular del trabajo material, que se distingue tanto de la Antigüedad, con su menosprecio del trabajo manual, y de la ética del idealismo antiguo, como de las direcciones medievales, apartadas del mundo. A la vez intenta con nueva fuerza restablecer el puro sentido ideal del *cuerpo*. Él es el primero que trata filosóficamente este problema, planteado por la vuelta de la religiosidad moderna hacia el más acá, desde que Leibnitz lo incorporara por primera vez a un sistema. Para Leibnitz el cuerpo, como fenómeno sensible, significa ante todo la expresión exterior de la posición única que el alma individual en él expresada tiene frente a la totalidad de las restantes almas y mónadas; el cuerpo expresa, pues, bajo una apariencia espacial, un valor de ordenación inteligible, espiritual. Para Fichte, que toma la idea exclusivamente en su aspecto ético, el cuerpo es la expresión de la misión única que se halla encomendada a este yo individual en el orden moral universal, siendo el medio y el instrumento a la vez para llevar a cabo esta misión. También aquí, como en el problema de la sensibilidad y de la acción material sensible, también aquí la importancia de Fichte reside más en la comprensión profunda del nuevo problema que en su solución. Mucho quedó y queda todavía por hacer en este punto. No se lamentará nunca bastante que los muchos intentos hechos en este sentido por el siglo XIX, desde los románticos o Feuerbach hasta el sermón de Nietzsche sobre el «cuerpo creador» y el «sentido de la tierra», haya resbalado tan fácilmente cayendo en el naturalismo y perdiendo su dirección primitiva.

* * *

La riqueza de los motivos que evoca el tema de la creación, en el sentido aquí expuesto, no queda agotada en estas indicaciones. Pero hemos de contentarnos con ellas. Solo una última consecuencia hemos de exponer todavía, una paradoja. Hemos aludido repetidas veces a los problemas internos que en definitiva empujan el optimismo cósmico de la metafísica creacionista a entrar en lucha con la oposición vital del pecado y la salvación, del bien y el mal, profundizado simultáneamente por el cristianismo. Ahora bien: ya la Antigüedad en todos sus pensadores, desde Platón hasta la última época, había intentado salvar la unidad del mundo, considerando el mal solo como una «privación» del bien, como mero defecto y ser relativo, y no como un ser y obrar positivos. La teodicea estoica y plotiniana desarrollan esta idea ampliamente, y todas las teodiceas posteriores han tomado de ellas sus argumentos. La Era Cristiana había de sentir que el problema cargaba sobre ella con nuevo peso, precisamente por efecto de la idea de la creación; y así ya los padres de la Iglesia, singularmente San Agustín, luchan con la dificultad, que no cabía deshacer simplemente desplazando el pecado desde la materia al acto voluntario, pues este acto voluntario es con

toda evidencia algo eminentemente positivo... ¿Cómo podría conciliarse el pecado con la creación y la providencia divinas, con la idea del mejor mundo? Ya vimos cómo se quería al menos alejar el mal del término de todas las cosas, concediéndole solo una existencia limitada en el transcurso del tiempo. Pero a pesar de todos estos intentos el problema central de la vida siguió sin resolver ni conciliar con aquella idea del universo. Así sucedió también en la época final de la Edad Media, en que aparecieron de continuo nuevos ensayos para explicar el mal como permitido y querido de algún modo por Dios. Estos ensayos aparecieron como una consecuencia del determinismo teológico y de la doctrina de la creación; pero también salieron del nuevo sentimiento de la vida. Eckehart no hace más que seguir esta dirección, cuando en los maravillosos «Discursos de las diferencias» dice que el hombre sometido a la voluntad de Dios no debe desear no haber cometido el pecado en que ha incurrido y que ya está perdonado, pues que tanto más íntimamente florece en él el amor de Dios con el arrepentimiento y la gracia. Visto así, el pecado es un momento transitorio en el proceso de la autorrevelación de Dios. Por eso ha enseñado más tarde Valentín Weigel que también el diablo es bueno en su esencia y que todos sus pecados solo le han hecho variar de accidentes temporales, no de sustancia eterna. Pero justamente aquí, en los místicos, era el conflicto religioso experimentado con singular crudeza y empujaba a reconocer plenamente que el mal es algo real, una potencia positiva, contra lo que afirma la construcción metafísica.

También se debía llegar a tales reacciones partiendo del optimismo creacionista del sistema leibnitziano. Es de singular interés el ver cómo estos problemas internos acaban alejando a Kant (en su primera época) de la metafísica en que se había educado y que había profesado largo tiempo, para llevarle a su sistema definitivo. En aquella gradación del mejor de todos los mundos, que describen sus primeras obras, siguiendo el cauce de la metafísica de Leibnitz y Wolff, el mal no consiste, en el fondo, sino en estar desplazado del justo lugar en dicho orden, todos los grados del cual son en sí perfectos a su manera. «Las perfecciones de Dios se revelan claramente en todos los grados y no son menos magníficas en las clases ínfimas que en las más elevadas.» No puede distinguirse, por tanto, entre valor y contravalor, inferior y superior, en el sentido en que la Antigüedad hablaba de ascenso y descenso en la gradación. El pecado se define ahora diciendo que el hombre, creado como ser sensible y racional, no hace imperar la razón sobre el apetito, o sea, lo superior sobre lo subordinado, como está prescrito en aquella gradación, sino que a la inversa, la razón se pone al servicio de las pasiones, lo claro y luminoso desciende por debajo de lo confuso. Y la consecuencia necesaria es que la idea del pecado palidece hasta desaparecer.

Kant no hubiera estado penetrado de pietismo tan profundamente como lo estaba, si le hubiese satisfecho esta concepción. Y este parece

haber sido justamente un motivo decisivo, acaso el motivo decisivo de su orientación hacia la crítica de la metafísica racional y el primado de la razón práctica. La idea fundamental de su obra sobre las «magnitudes negativas», tan importante para la evolución kantiana, no apunta últimamente a la «repugnancia real» del más y el menos en lo matemático o de la atracción y la repulsión en la naturaleza, sino a la del bien y el mal en la vida moral. El vicio, se dice aquí, no es una falta de virtud solamente, sino una acción contra la ley. «Amar y no amar son términos contradictorios. No amar es una verdadera negación; pero atendiendo a la obligación de amar a algo y a la conciencia que se tiene de ella, esta negación solo es posible mediante una real oposición. Y en este caso, entre *no amar* y *odiar* solo hay una diferencia de grado.» Aunque en este pasaje el pecado es designado todavía como una «privación», el sentido es ahora completamente distinto. El contraste, la repugnancia real, es la ley de la vida ético-espiritual. En Dios no puede haber, es cierto, un contraste semejante; mas para el ser finito es constitutivo. Con esto Kant se desvía definitivamente de la metafísica conciliadora de su época, renuncia a la mera diferencia gradual, según el principio de la continuidad, a la representación del mejor de todos los mundos, que se dilata en infinitos grados y promueve con la luz la sombra misma —y se vuelve con nueva energía hacia el contraste vital de que salen todas las dualidades del sistema: el fenómeno y lo inteligible, la razón y la sensibilidad, la naturaleza y la libertad.

Pero otros no solo han permanecido fieles a aquella conciliadora tendencia que afirma la perfección universal, sino que han osado llegar hasta la última consecuencia paradójica: la que niega en último término la existencia de la oposición ético-religiosa. Dos grandes pensadores, que por lo demás parecen tener poco de común, han seguido este camino. De un modo significativo, ambos se hallan alejados de la tradición religiosa pura del cristianismo y son hostiles a la crudeza del contraste que este afirma en la vida. Sin embargo, están lo bastante sumidos en la gran evolución metafísica de la Edad Moderna, para ser arrastrados por la tendencia afirmativa del universo (que es la consecuencia de la doctrina de la creación): Spinoza y Nietzsche. La idea unitaria de la perfección universal quiere triunfar tan completamente sobre los contrastes de la vida, que estos son negados.

Un célebre pasaje de Spinoza afirma que los afectos y las acciones humanas no deben ridiculizarse, ni lamentarse, ni execrarse, sino que deben considerarse como si se tratase de líneas, superficies y cuerpos; que las pasiones, como el amor, el odio, la ira, la compasión, no deberían considerarse como yerros, sino como propiedades de la naturaleza humana, inherentes a ella como a la naturaleza del aire el calor, el frío y otros fenómenos, que son sin duda incómodos, pero necesarios, y todos los cuales tienen sus causas seguras. Pues bien, suele con demasiada complacencia interpretarse este pasaje de Spinoza como la expresión de

una fría imagen teórica del mundo, de un perfecto naturalismo, que prescinde del mundo de los valores porque este no corresponde a aquel. Y de hecho Spinoza en ese pasaje sigue diciendo: «la verdadera consideración de estos objetos proporciona al espíritu la misma alegría que el conocimiento de las cosas más agradables».

Desde luego, podría decirse que se espera una singular *alegría* del conocimiento de las naturalezas y sus propiedades y que la alegría se refiere siempre a algo valioso. Si esta alegría mencionada aquí se diferencia de la de lo agradable, es quizá porque se alude a un momento valorativo en el contemplador, bien que independiente de la contingencia y subjetividad del individuo. También parece significativo que se rechace la valoración de aquellas pasiones y afectos manifiestamente solo en cuanto es una *desvaloración*. No parece, pues, decidido de antemano que al lado de lo ridículo y lamentable, de los «yerros», no pueda surgir en el espíritu humano y en el objeto de su sentimiento un valor positivo, exclusivamente positivo.

Spinoza insiste en que los contrastes de valor, el bien y el mal, el mérito y el pecado, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, son meros prejuicios, nacidos de la falsa idea del fin, que pretende contarlo todo a la medida del hombre y de su interés subjetivo y arbitrario; son tan solo un producto del apetito y de la ilusión del libre albedrío. Spinoza añade que los hombres no hubiesen salido nunca de esta superstición, si la matemática no les hubiese mostrado otra norma de la verdad; la matemática que no se ocupa de fines, sino tan solo de la esencia y naturaleza de las figuras. Pues bien, cuando Spinoza dice todo esto, pronto se advierte que este entusiasmo por el conocimiento puro, hostil a las relaciones de valor, que nacen del concepto humano, demasiado humano, del fin, no es en absoluto tan indiferente, tan enemigo de los valores. Spinoza dice solamente que si los hombres hubiesen conocido realmente las esencias matemáticas, estas les hubiesen convencido, si no atraído. Pero en este «convencer» hay manifiestamente algo más que una mera evidencia teórica. Sería introducir una *imperfección* en el concepto de Dios, en la sustancia infinita, el representársele obrando según fines, el representarse la naturaleza persiguiendo el fin del hombre. El mundo de las cosas finitas es una expresión y consecuencia inmediatas de la esencia de la sustancia. Y todas las cosas lo son en la misma medida; ningún modo está más próximo que otro a la esencia infinita. Nada es mero medio para otra cosa. Hay que entender y estimar las cosas, no con arreglo a su utilidad para la concupiscencia humana, sino con arreglo a su naturaleza y su propia potencia. Pero en este respecto hay que considerarlas todas como las consecuencias y los modos necesarios de la sustancia una e infinita, de la sustancia divina, que para Spinoza significa justamente la perfección total. La *Ética* de este místico panteísta culmina en apreciar sobre todas las cosas el «amor intelectual» a lo infinito, encontrando en él el vencimiento de todos los afectos limitados y

subjetivos y por ende la fuente de la más honda y verdadera felicidad. De este modo se niegan los contrastes, para poder honrar al ser íntegro e indiviso, como una emanación de la perfección suprema. El placer que el sujeto cognoscente experimenta en las razones del conocimiento matemático, lo mismo que en las relaciones puestas de manifiesto por el conocimiento del universo, *sub especie aeternitatis*, es la suprema fruición de un valor y atestigua como tal un amor intelectual. El amor y el odio, en el sentido demasiado humano, son ridículos; deben ser conocidos y sometidos a la cadena del curso necesario de las cosas. Pero el amor en este sentido eterno y objetivo, que no tolera contrario y lo une todo, es la verdadera médula de la vida, es conocimiento y verdad.

Por eso no falta aquí un giro que entra plenamente en la esfera de los ensayos de teodicea. A la pregunta capciosa de por qué hay la ilusión de la representación de un fin, si todo es perfecto; de por qué Dios no ha creado el mundo de tal suerte que todos los hombres se dejen guiar exclusivamente por motivos racionales, por el conocimiento objetivo del ser, como los matemáticos, replica Spinoza: «porque tenía materia para crearlo *todo*, desde el grado supremo de la perfección hasta el ínfimo; o, para expresarme más propiamente, porque las leyes de su naturaleza son tan amplias que alcanzan a producir cuanto puede ser concebido por un entendimiento infinito». Lo mismo que en tantos glorificadores modernos del universo, también aquí la plenitud del ser infinito justifica la exigencia de la mayor riqueza en la armonía del mundo, la existencia de lo defectuoso y lo irracional. Elevado a la perfección total. Dios no es para Spinoza una «mera» naturaleza, más allá del valor y el contravalor, sino que lo acentuado es lo inverso: la naturaleza es íntegramente divina, es Dios, es la infinita y suma plenitud, sin división ni contrario. Lo mismo que no hay en lo real nada opuesto a la perfección de la naturaleza-dios, tampoco lo hay *al amor Dei intellectualis*, como se dice al final de la Ética. El aparente inmoralismo de Spinoza termina en una doctrina de la virtud suprema, que hace de esta el amor con que el ser absolutamente perfecto se ama a sí mismo, a través del individuo.

Muy semejante es la tendencia fundamental de *Nietzsche*. No se comprende la médula de este pensador contradictorio, si se entiende el inmoralismo, que preconizaba, como una simple protesta contra la moral del cristianismo y de todas las «antiguas tablas». Pero aún entiende menos su verdadera voluntad, quien se atenga a temporales manifestaciones de un naturalismo positivista y librepensador («réealismo» dice Nietzsche, por haber seguido en él a P. Rée). El supremo optimismo metafísico universal, la glorificación de todo y la teodicea son ya el objetivo de Nietzsche, joven, a pesar de hallarse bajo la influencia de Shopenhauer. El autor del «Origen de la tragedia» se propuso «justificar el mundo como fenómeno estético». De aquí procede su odio contra el cristianismo y pronto su desviación de Schopenhauer y su lucha contra

todos los metafísicos que calumnian el mundo y ponen otro mundo detrás. En todos ve la misma tendencia que rechaza la vida y no cree en el más acá; todos acuden a los contrastes del pecado y la salvación, del bien y el mal, y dividen lo existente en un más acá y un más allá, en este mundo y un trasmundo, correspondiendo siempre a nuestra realidad la sombra, la negación. A todos les falta el coraje del último y total sí, el sentido pleno y rico de la santidad de la tierra. Por eso el Nietzsche posterior opone al pesimismo cósmico cristiano-schopenhaueriano, oriundo de la debilidad, su pesimismo de la fuerza, que encuentra también su incentivo en el mar y en el pecado. «También este pesimismo de la fuerza termina en una teodicea, esto es, en una absoluta afirmación del mundo... y por tanto de la concepción de este mundo, como el sumo ideal posible, efectivamente alcanzado.» «Alcanzar en la contemplación una altura y vista de pájaro, desde la cual se comprenda que todo sucede realmente *tal como debiera suceder,* que toda clase de imperfección, y el dolor incluido en ella, entra en la *suprema deseabilidad.*» «Para esto es menester concebir los aspectos de la existencia, hasta aquí negados, no solo como *necesarios*» (resuena Spinoza), «sino como deseables, y no solo como deseables en atención a los aspectos hasta aquí afirmados (como los complementos o las condiciones previas de éstos), sino por ellos mismos, como aspectos más poderosos, terribles y *verdaderos* de la existencia, en los cuales la voluntad de esta se expresa más claramente». «Tipo de un espíritu que toma en su seno y *salva* las contradicciones y dudas de la existencia... la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no renegada ni demediada... Dionysos frente al crucificado: he aquí la oposición.»

«Mi designio es mostrar la absoluta homogeneidad de todo el curso de las cosas y que el empleo de la distinción moral depende solamente *de la perspectiva*...» «El concepto de *acción recusable* nos causa una dificultad. Nada de cuanto sucede puede ser en sí recusable; no se podría pretender suprimirlo; pues todo está enlazado con todo de tal suerte que pretender suprimir algo significaría suprimirlo todo. Una acción recusable significa un mundo recusable... Si el curso de las cosas es un gran círculo, todo es igualmente valioso, eterno, necesario. En todas las correlaciones del sí y el no, el preferir y el rechazar, el amar y el odiar, se expresa tan solo una perspectiva, un interés de determinados tipos de la vida: en sí, todo lo que existe pronuncia un sí.» «Gran liberación la que esta evidencia trae; el contraste se aleja de las cosas, la uniformidad de todo un curso se salva...»

De este modo corre en Nietzsche, hasta llegar al «inmoralismo», una última consecuencia de la tendencia moderna a la glorificación del universo, tendencia que se desprende de la doctrina de la creación. Hay un afán de liberar al ser de todo lo negativo, de toda división; afán que es sentido y sublimado religiosamente incluso en este «ateo». Y como tantas veces, es aquí una vez más que la plenitud y el poderío del

universo el motivo teológico por el cual hasta lo más dudoso y pésimo entra en la bienaventuranza y afirmación universal. Partiendo del sentimiento de esta riqueza desbordante, que hace sonar venturosamente incluso los aspectos más terribles y dolorosos de la vida, llega Nietzsche a la expresión suprema para su afirmación del mundo: al misterio del «eterno retorno».

CAPÍTULO 2

La infinitud en lo finito

La transformación en el concepto metafísico y científico del universo, descrita hasta aquí, va acompañada de una significativa evolución en la idea de la relación entre lo finito y lo infinito. El cambio decisivo consiste también aquí en que las nuevas tendencias del pensamiento —que en el fondo influyen ya sobre la patrística y la escolástica— se separan de los dogmas conceptuales que estas se habían dejado imponer por los sistemas de la Antigüedad. La historia del problema del infinito ha sido tratada varias veces, como un capítulo en la historia de la evolución de los conceptos, capítulo particularmente interesante y relativamente fácil de aislar (véase en especial el libro de Jonás Cohn). Pero también aquí debemos lanzar desde la nueva perspectiva histórica una mirada a los puntos más importantes.

Siempre se ha señalado el superior valor que lo finito posee sobre lo infinito, para el sentimiento y el pensamiento de la Antigüedad. Y por muchas críticas que merezcan algunas teorías, harto simplistas, sobre el espíritu griego, la médula de esta observación permanece exacta. Aunque los grandes *investigadores* de la Antigüedad han buscado e incluso han abierto camino a la comprensión de lo infinito, sin embargo, lo claramente limitado, lo intuitivo y formal, prevaleció en la religión, en el arte, en la concepción del mundo y en la filosofía, hasta los últimos tiempos de la Antigüedad. Y lo que es más importante para nuestra cuestión, estos rasgos de finitud en la ciencia y en la metafísica clásicas de los griegos son justamente los acentuados por las épocas posteriores, en rigor ya desde Aristóteles, y los transmitidos a la investigación de los pueblos modernos. La Edad Moderna, impulsada por sus nuevas investigaciones propias, es la primera que fija la atención en el motivo infinista, contenido en la imagen antigua del mundo.

La filosofía formula lo que por todas partes hacen sentir la arquitectura de los griegos, con su ornamentación y las estatuas de sus dioses, exentas de toda informe monstruosidad y caótica unidad: que

lo perfecto es lo formalmente acabado y siempre lo limitado. Lo ilimitado es lo indefinido, lo incierto; es como un caos sin medida ni forma. La voluntad del conocimiento que palpita en la metafísica, quiere por su parte lo mismo. Al pensamiento, al concepto, solo se somete, según parece, lo que puede abarcarse en algún modo, lo definible. Una fe ilimitada en la validez ontológica del pensamiento infiere que lo inabarcable, lo que por encima rebasa la medida y el límite, no puede existir, o es a lo sumo un ser a medias, un ser malo y mezquino, un μὴ ὄν. La idea de que el concepto, como forma meramente delimitada del pensamiento queda muy por detrás del ser infinito, es por completo extraña a los griegos.

En la tabla pitagórica de los contrarios, lo infinito, en cuanto ilimitado, se halla en el lado del mal. Y desde entonces los conceptos de finito e infinito están firmemente arraigados en el dualismo de que hemos hablado. Lo ilimitado es siempre algo indeterminado y deficiente. Las figuras de la realidad se producen mediante la acción paradigmática que las claras formas eternas ejercen sobre lo indeterminado y nunca logran desprenderse por completo de su inconsistencia, sino que siempre quedan por detrás del ser verdadero, del ser de las formas ideales. Limitado, rotundo, como orden que traza límites, surge el cosmos del caos, del azar y de las indeterminadas fluctuaciones de lo ilimitado. Al *apeiron* le faltan, con la rotundidad exterior, la regla y el orden internos.

Todo suceder tiene su prototipo en el movimiento circular; todo ser, en la esfera. «La dura necesidad (formula clásicamente Parménides) mantiene al ser en los lazos de los límites que le rodean. Por eso el ser no puede carecer de límites. Pues el ser no tiene defecto, y si le faltasen los límites, sería completamente defectuoso... Pero como existe un último límite, es cerrado por todas partes y comparable a la masa de una redonda bola.» Se ha discutido, con razón, si Parménides concebía su ser uno espacialmente (la *comparación* con la esfera cerrada no significa esto por fuerza). Acaso Zenón seguía fielmente el sentido del maestro, cuando de la dificultad de concebir lo infinito infería que no existe el espacio, pues no tenemos más remedio que imaginar este rodeado siempre por espacio, hasta el infinito. Pero Parménides defendía la finitud, el límite; oponía lo cerrado y preciso —considerándolo como lo único acabado y perfecto— a cuanto no deja reposar al pensamiento, porque desborda la forma y el límite. Así resulta de sus claras palabras tanto como de la repercusión de sus ideas en Zenón. Todos los argumentos que este aduce en defensa de la doctrina de la escuela vienen a parar a la imposibilidad de concebir lo infinito y por consiguiente de que este exista; principalmente toda infinitud en lo finito dado, el infinito de la división. Cuando tropezamos con una enumeración que no puede llegar al fin, es esta por fuerza apariencia y error, no ser ni existencia.

Pero sucedió también en esto lo mismo que antes vimos. Las *aporías* de la ontología Parmenídica empujaron los sistemas clásicos por la vía

del dualismo pitagórico. Es necesario reconocer que también lo ilimitado está unido de algún modo a la realidad; también lo espacial, por ejemplo, existe, aunque solo sea como apariencia y no como «verdadero» ser. Lo mismo en Platón que en Aristóteles, el infinito cae del lado del ser espacial, de la materia; el ser verdadero y lo que da ser, orden y consistencia a toda realidad, es la idea, la forma que determina, define, limita. En Platón, y coincidiendo con cuanto sabemos de la metafísica de la escuela pitagórica, todas las cosas constan de dos: lo ilimitado y lo limitante, o sea, el límite; este último determina a aquel y así surge la realidad ordenada, el cosmos. El espacio-materia es un principio en el cual hay siempre un más y un menos, los de la extensión y la división y los de los contrastes de las cualidades sensibles (caliente y frío). Por ende es en esencia algo indeterminado, incognoscible, μὴ ὄν. Solamente la idea, lo abarcable por la mirada del espíritu, tiene existencia en sí misma. En cuanto el mundo de la apariencia tiene ser y belleza es limitado. El momento del no ser es en él lo único ilimitado, sin cabal rotundidad, en suma, completamente defectuoso.

Esta preferencia por el límite es indiscutible y sumamente característica del sentimiento griego del universo. Pero no debe desconocerse que, junto con ella, la idea del infinito recorre en un sentido positivo la filosofía griega desde sus orígenes. Antes de que los pitagóricos iniciasen la línea que nosotros acabamos de seguir, Anaximandro había puesto el origen y principio de las cosas en el *apeiron*. Resulta incierto si consideraba realmente este origen ilimitado e indeterminado como principio supremo de la realidad o si solo quería designar con él el caos y la materia oscura. La circunstancia de que el *castigo* que los seres formados sufren como consecuencia de su crimen, sea sumergirse de nuevo en lo indiviso, podría inclinar a la última interpretación. Mas, por otra parte, dícese del *apeiron:* que lo abraza y lo dirige todo, es inmortal e indestructible. Y para fundamentar el carácter infinito del principio dícese expresamente que el *apeiron* es infinito, para que el curso de las cosas no se agote. Todo esto indica manifiestamente otro camino, cuya importancia para la concepción griega del universo no puede ser rebajada. Desde Anaximandro, Heráclito y Empédocles hasta el Pórtico joven, reaparece continuamente la doctrina de la periodicidad universal, de una ilimitada serie de mundos en el tiempo inacabable, de tal suerte que a toda decadencia cósmica sigue inmediatamente una nueva génesis. El rasgo de la finitud no falta tampoco aquí; este proceso infinito se compone —como una cadena— de círculos cerrados, que no se prolongan, completan ni perfeccionan en ningún sentido. La distancia entre esto y el *pathos* de infinitud que alienta, por ejemplo, en el devenir de los universos de Fichte, es inmensa. Y sin embargo, esta ilimitación en el transcurso del tiempo es para los griegos algo más que una mera indeterminación. La circunstancia de que este proceso carezca de término no le imprime la mancha de lo defectuoso... La idea de un

orden interno, de una forma y una ley aun en lo que carece de conclusión, existe en esta doctrina desde Anaximandro y Heráclito.

También en Anaxágoras y todavía más en los atomistas se abre paso la infinitud del mundo, en un sentido positivo. Para el primero el cosmos es todavía limitado; mas para explicar su formación (que se verifica mediante el *nus* formador) acude Anaxágoras a la infinitud dada de la materia circundante, al número infinito de las especies de la materia, e incluso a la infinitud de la división. Leucipo y Demócrito, con el átomo, trazan de nuevo límites fijos e imaginan los elementos del ser en formas circunscritas con claridad geométrica; mas por otra parte no solo han enseñado que es menester un número infinito de átomos, para explicar la variedad del universo, sino que han admitido también infinitos mundos, coexistentes en la infinitud del espacio vacío, y no solo sucesivos en el flujo del tiempo.

Este giro hacia una plena infinitud presente no ha sido, sin embargo, decisivo para el concepto griego del universo, tal como pasó a las épocas posteriores. Con Aristóteles la exigencia de finitud recupera la supremacía. No de otro modo que Zenón, cree Aristóteles que toda cosa en la cual el pensamiento cae en un regreso infinito, queda refutada de antemano. Es imposible que *exista* el *apeiron,* lo imperfecto. Una infinitud existente, actual, perfecta, por decirlo así, es para Aristóteles un absurdo, una contradicción. El mismo Platón ha concedido, a su juicio, demasiado ser a lo infinito. Lo infinito no es nunca; sino que representa solo un momento en el curso de las cosas. Solo considerándolo como potencia, como posibilidad, puede hablarse con sentido de lo ilimitado. La mera posibilidad de la existencia, indeterminada e irrealizada, es calificada con razón de infinita. Lo que se significa cuando se habla del *apeiron* es la posibilidad ilimitada de progresar en todo devenir hacia el ser (y paralelamente en nuestro pensar sobre él), no un conjunto acabado de infinitas cosas o partes. Cuanto más se avance en el tiempo, tanto más pequeñas se formarán partes en el proceso de la división del espacio. Lo infinito cae así exclusivamente del lado de la materia, de lo μὴ ὄν, de lo informe e indeterminado, que resulta absolutamente incognoscible para sí mismo y que ni siquiera *existe* nunca en sí mismo. La desvaloración pitagórico-platónica de lo infinito es recogida y acentuada por Aristóteles.

El mundo que existe en realidad es necesariamente limitado. Sin embargo, en el tiempo tampoco hay para Aristóteles principio ni fin. El mundo existe desde siempre y es indestructible; y lo mismo el movimiento, en que se forman las cosas. Cierto que Aristóteles combate la doctrina de los periodos; y en la cuestión de la causa primera, que interrumpe el regreso hasta el infinito, cuando se pregunta «de donde» procede el curso de las cosas, busca un sólido enlace también por este lado. Y cree así que con la eternidad del mundo *a parte ante* no ha introducido una infinitud perfecta. Mas el futuro es por esencia lo inaca-

bado. Su infinitud es la mera posibilidad de continuación. En cambio el cosmos está clara y precisamente limitado en su aspecto espacial. Aquí ni siquiera se puede hablar de la ilimitada posibilidad de continuación, de la infinitud potencial; el mismo espacio es limitado como el mundo; el espacio es el límite de los cuerpos. Como atributo del cosmos limitado por su forma, el espacio solo puede ser finito. No hay cuerpos sin límites; nada real es ilimitado, ni los cuatro elementos, ni, más allá de ellos, el edificio del cielo, en el cual, elevado por encima de los movimientos rectilíneos siempre incompletos, reina el movimiento circular, acabado y perfecto en sí, limitado en su plenitud formal. El espacio entero y todo lo real se halla encerrado en esta revolución celeste. El mundo no es un cosmos sino en cuanto que es algo limitado.

Es sabido cómo esta concepción de la estructura del universo ha influido en la ciencia de la naturaleza y en la astronomía durante dos milenios. Lo que en la filosofía y la ciencia griegas estaba orientado en sentido de lo infinito, pasó, en cambio, a último término. Por lo que toca al universo, la infinitud siguió siendo la expresión de la indeterminación caótica, de la penuria en ser y de la imperfección en el devenir.

Pero a fines de la Antigüedad aparece otro infinito. Por su motivo fundamental procedía del Oriente. Sin embargo, como principio conceptual, estaba ya preparado por la más alta idea del ser en los sistemas clásicos. Cuanto más adelantan los ensayos para explicar con lo uno y todo de Parménides la multiplicidad de la existencia, la inagotable diversidad de las creaciones y el curso incesante de las cosas; cuantas más fuerzas gana la tendencia a dominar los contrastes desde este primer principio uno, tanto más se impone al pensamiento antiguo la necesidad de concebir la idea de un infinito perfecto y de afirmar en él la infinitud como lo más alto y comprensivo. Ya en la misma escuela de los eleáticos había exigido Meliso la infinitud del espacio para el ser uno, al que, por ser lo único que existe, no puede oponérsele nada que lo limite. Pero Zenón siguió más puramente el camino del maestro, cuando negó a lo uno toda espacialidad. Y así la evolución vino a parar en la concepción de un Uno superespacial y supertemporal, como supremo principio del ser. La idea platónica del Bien da el primer gran paso. Situada más allá del ser, es el «padre de las ideas» y el sol de cuya fuerza luminosa vive todo cuanto es. Pero las ideas son infinitas (no de otro modo que las figuras o formas en los atomistas) y *entre* ellas se encuentran incluso una idea de lo infinito (de acuerdo con los esfuerzos de la dialéctica posterior de Platón por superar la división en el concepto del mundo). ¿No es infinito aquel primer principio del cual procede todo esto —sin duda no en el antiguo sentido de la falta de límites en el espacio, aunque sí en un sentido superior, independiente de la existencia material?

La cuestión (el «Parémnides» la contiene) queda en Platón abierta e incluso en Aristóteles no llega a ser resuelta. La antigua posición frente a

lo infinito, considerado como lo que carece de forma, estaba demasiado arraigada en el sentimiento ontológico y en los conceptos de la filosofía griega. El *nus* de Aristóteles, descendiente del principio ordenador de Anaxágoras y del sol de las ideas de Platón, no tiene tamaño, ni partes, no se halla en el espacio, ni vive en el tiempo. Por tanto no puede llamarse ni finito ni infinito. Como forma suprema, como ser sólidamente encerrado en sí mismo, este Dios uno de Aristóteles podría inducir al predicado del límite, aunque no limita nada, ni informa ninguna materia, sino que descansa puramente en sí mismo, a sí mismo referido. Y sin embargo, hay en él algo de infinito; pues este *nus* es, desde la eternidad, y será en todo el futuro, la fuerza motriz del curso sin término del universo. Y si —como Aristóteles subraya con rigor— una magnitud infinita es en sí un absurdo, surge en seguida la idea de ver aquí una superfinitud de la fuerza, esto es, un infinito de una especie y un orden superior. El *apeiron* de Anaximandro podía ya enseñar que el progreso sin término, en el tiempo, lleva a un principio que se halla por encima de todo lo formalmente concluso. Pero la teología de Aristóteles no se aventura a pasar de aquí. Para Aristóteles siguió siendo un axioma evidente que lo infinito solo puede existir en la posibilidad y nunca en la realidad.

La plena transformación, en la idea del infinito, no tiene lugar hasta los últimos tiempos de la Antigüedad, con la irrupción de la mística y la religiosidad orientales. La unión se verifica en Alejandría, desde Filón aproximadamente. La perfección divina es aquí infinitud. Esto no designa vagamente un estar por encima de cuanto podemos alcanzar y comprender. Tampoco es solo un grado superlativo de los predicados ético-espirituales, con lo cual este infinito cualitativo, por decirlo así, no tendría en el fondo absolutamente nada que ver con la ilimitación cuantitativa del ser del universo, sino que Dios, en cuanto se refiere, por medio de su saber y actividad a todo el ser y el devenir de todos los tiempos y espacios, comprende en sí toda la extensión de estos. El primer principio uno es, por ende, infinito; pero de un modo enteramente distinto de aquel en que la materia puede llamarse infinita. Lo que se inicia en el Filebo de Platón, se destaca aquí claramente: un doble concepto del infinito. Este doble concepto ha sido luego desarrollado ampliamente en el sistema neoplatónico y transmitido así a la posteridad.

Toda existencia yace entre dos infinitos: el primero es el infinito del *Uno,* que significa un inmenso poder, superior a todo número y magnitud y no es carencia de límite ni forma, no es el fracaso de lo dado frente al concepto, sino a la inversa, algo que excede a todo conocimiento (lo mismo que todo «ser» ordinario) y en que la indeterminación, la incomprensibilidad es justamente la expresión de un poder y una plenitud supremos. El segundo es el infinito de la materia, que sigue siendo, como ilimitada, el principio del mal, del no ser, de lo todavía

no determinado, de lo que aspira todavía a la forma, al orden, al número, para convertirse en realidad. El primero (el infinito de la perfección) se halla, digámoslo así, por encima; el segundo, por debajo de lo real. Plotino lucha expresamente por el desarrollo puro del nuevo concepto del infinito, mediante el cual no se le quita ni se le niega nada a lo uno (ni el límite, ni la forma) —la infinitud es caracterizada aquí justamente por la ausencia de toda desimperfección— sino que hasta donde quiera que se extienda en lo uno sin cualidad todo lo que carece de fin, es recogido originariamente en un centro. Lo pensado aquí es, por ende, una infinitud perfecta, un todo infinito, aunque no es un todo de la cantidad.

Solo porque lo uno es infinito en sí mismo puede irradiar de él toda la plenitud del mundo, en la inmensa serie de los grados descendentes y procede de él la inagotable fuerza de las innumerables formas, para la materia eternamente indeterminada y por determinar, y esta materia misma. La perfección suprema y el valor infinito, como fuente de todo lo real, está referido a la infinitud en el espacio y el tiempo, al infinito de la cantidad; aunque lo Uno mismo permanece como tal en sí mismo, como el *nus* de Aristóteles, y no sabe nada de lo múltiple y está sustraído a todo orden de magnitud. Como Bien perfecto e infinito, este Uno divino es también infinito en cuanto a la fuerza, que no se consume nunca en la irradiación. Y por la fuerza de la irradiación tiene esta luz, por mucho que permanezca en sí misma y no se disperse, una referencia originaria a lo múltiple y extenso, hasta descender a la materia.

* * *

Apenas es necesario decir que la filosofía naciente en la comunidad cristiana había de adherirse, por su origen mismo, a esta nueva concepción del infinito. La representación de Dios uno no encierra solo, como un rasgo esencialísimo, aquella absoluta elevación de los valores espirituales hasta la perfección, que los realza, como pura y simplemente inefables, por encima de toda comprensión y delimitación conceptual, de toda intuición y forma; sino que en las ideas de la creación, de la conservación, del gobierno del mundo, dicha representación está referida también al espacio y al tiempo y a lo real en estos, a toda criatura. El Dios cristiano se distingue del *nus* apartado del mundo y encerrado en sí, como el nuevo mandamiento del amor inagotable e ilimitado se distingue de la ética antigua de Aristóteles, ética de la *medida* en todos los movimientos del ánimo. Los atributos de la eternidad (mientras no se significa por eternidad meramente la intemporalidad y la elevación sobre todo lo temporal, sino también la persistencia a través de todos los tiempos) y de la omnipresencia relacionan por todas partes el valor infinito con el mundo de la magnitud y de lo que carece de término.

Pero todavía es menester una lucha para que esta finitud perfecta de Dios sea admitida definitivamente por los padres de la Iglesia. Los padres griegos son los que más se resisten al concepto. Orígenes advierte expresamente que no se debe negar la limitación de la fuerza divina, «por amor a las palabras bellas». Donde no hay límite, tampoco hay comprensión. Por ende, si Dios fuese infinito, no podría conocerse a sí mismo. La tenaz tradición del antiguo finitismo actúa todavía aquí. Lo perfecto y espiritualmente inteligible es solo lo acabado y finito, no lo ilimitado e infinito. Dios, siendo lo absolutamente perfecto, tiene medida y límite, se limita a sí mismo y se comprende en el concepto limitante. También su actividad en la creación y la conservación consiste en una autolimitación de su poder por su bondad. Así como todo verdadero ser tiene necesariamente medida, también el poder de Dios es *medido* por su sabiduría y justicia.

Pero lo demás, sobre todo San Agustín, luchan contra esto. Sería medir a Dios con medidas humanas, dice San Agustín, el negar a su comprensión la facultad de abarcar lo ilimitado. El conjunto de todos los números, por ejemplo, rebasa toda finitud: ¿no podrá Dios por ello abrazar de una mirada su totalidad? En realidad la omnisciencia de Dios comprende toda infinitud y cuenta lo innumerable; y esto sin cambiar de idea, sin antes ni después. Dios puede, por tanto, saber de la propia infinitud perfecta, conocerse a sí mismo, como el ser infinito que es.

Desde entonces ya no se ha vuelto a atacar con éxito la perfecta infinitud del ser divino. (Sin embargo, la lucha en torno al nuevo concepto del infinito, la defensa y la refutación de la ecuación antigua entre la perfección y la limitación, se prolonga hasta la filosofía del Renacimiento, hasta Campanella y otros.) Cuando, hacia el fin de la Edad Media, Duns Scoto pone por primera vez en duda nuestra capacidad para comprender los dogmas de fe, mediante la razón, este predicado de la simple infinitud es justamente el que le parece demostrable todavía por la razón humana —de completo acuerdo con las palabras de la época final de la patrística: «infinito es lo divino e incomprensible—, y lo único que es comprensible de él es su infinitud e incomprensibilidad». (Juan Damasceno.) Y al comienzo de la Edad Moderna el único predicado positivo de Dios, para Nicolás de Cusa, que continúa la antigua «teología negativa» (la cual solo quiere designar a Dios mediante negaciones) es su absoluta infinitud, que es conclusa en sí y por ende parece tener un «fin» de sí misma, pero que en realidad es ilimitada, es un «fin sin fin», es el «fin infinito», mientras «todos los demás fines son finitos». El concepto valorativo positivo de un infinito cerrado, por decirlo así, que es algo real y no meramente posible, un infinito actual y no meramente potencial, es la base de toda especulación sobre lo absoluto desde fines de la Antigüedad, en la Edad Media lo mismo que en la Moderna.

Pero el mundo siguió todavía largo tiempo siendo considerado como

finito, tal como lo habían concebido Aristóteles y el mismo Plotino, para quien, a pesar de toda la teoría de los grados infinitos, el cosmos, considerado como limitado, formaba el centro entre lo Uno infinito y el caos sin límites de la materia. La patrística y la escolástica creen que incluso el rasgo de infinitud subsistente en aquellos, el del transcurso del tiempo, es incompatible con la idea de la creación; e interpretan esta, en tal aspecto, con arreglo al ejemplo de la doctrina platónica de la creación: el mundo tiene su principio en el tiempo y el tiempo mismo ha surgido con el mundo. Por lo mismo el mundo tiene también su fin en un espacio de tiempo limitado. La tendencia finitista de las teorías antiguas sobre el universo, y especialmente de la representación astronómica de este, se prolonga por todas partes. Solo se altera el signo de valor; lo que era ensalzado antes como expresión de la perfección y el orden, sirve ahora para subrayar la inmensa distancia entre lo creado y el Creador. De este modo el antiguo dualismo, que, como vimos, sobrevive al principio, por todas partes, en la metafísica de la Era Cristiana, se apodera del contraste entre lo limitado y lo ilimitado, aunque en un sentido enteramente inverso. La finitud del mundo en el espacio y el tiempo es imperfección, insignificancia frente a la esencia divina; es la más clara señal de la absoluta dependencia en que se encuentra el mundo respecto de lo suprafinito. Se mantiene la otra infinitud, la meramente potencial de la materia; pero mientras esta sigue sometida a la antigua desvaloración, su infinitud pasa a último término, ante la oposición entre el Dios real (realmente infinito) y el mundo finito real.

El mundo de las criaturas no es, por ende, finito solamente para el finitismo radical de Orígenes. Este funda la finitud también en que de otro modo Dios no podría comprender ni abarcar con la mirada del espíritu el mundo de la creación. Una duración ilimitada en el tiempo contradice a la necesidad de una providencia divina; exactamente lo mismo que un número ilimitado de almas creadas contradice la idea de su omnipresencia. Pero también San Agustín y con él toda la Edad Media sostiene la finitud del cosmos. Ni siquiera cabe pensar en tiempos ilimitados, antes del origen del mundo, ni en espacios ilimitados fuera del cosmos; el tiempo y el espacio solo existen en el mundo limitado por todas partes. La idea platónica de la creación del tiempo con el mundo y el concepto del espacio de Aristóteles, que consideraba este solamente como un atributo de los cuerpos, se ensamblan en la absoluta convicción de la finitud del mundo. La doctrina antigua de la infinita serie de mundos, desarrollada ampliamente, una vez más, por el Pórtico, es rechazada por otro motivo. La actividad y las aspiraciones de los hombres, puestas en semejante curso infinito, parecen inútiles y desesperadas a un pensamiento que solo puede comprender procesos enderezados a fines asequibles en un tiempo finito.

Todavía en el momento culminante de la Edad Media, en Alberto y Santo Tomás, considérase como indudable que todo lo creado se

define por la mera finitud. A pesar de aquella teoría de Dios, el principio aristotélico conserva una fuerza decisiva. No puede haber un infinito actual. Tampoco llevan a rebasar propiamente esta posición los motivos especulativos que tienden a mitigar el contraste entre Dios y el mundo, subrayando en este, como obra del Creador, el reflejo de la perfección divina, y señalando la infinita diversidad de los seres y especialmente de las inteligencias. El mundo se representa como una esfera cerrada, en cuyo centro reposa la tierra, sobre la cual vive el hombre, centro espiritual de toda la creación. La esfera de las estrellas fijas es el límite del universo. Un infinito creado, dice Santo Tomás, es un contrasentido; lo «natural» no puede como tal ser infinito. En el mundo material solo hay cosas, cada una de las cuales, considerada para sí, existe dentro de una superficie cerrada por todas partes; la individualidad de los cuerpos es justamente su limitación exterior. Tampoco puede haber conjuntos infinitos reales; incluso en el continuo de la extensión solo potencialmente, no realmente, hay infinitos puntos. Tampoco Santo Tomás puede concebir en esta esfera un infinito sino como incompleto. El mundo ha sido llamado a la existencia por un ser al que le era imposible no crear conjuntos de cosas materiales susceptibles de ser contados sin resto. El Creador obra con una intención completamente determinada, no en el vacío indeterminado *(vanum)*. Se acepta sin más incluso que no pueden existir actualmente infinitas almas; pero lo que ante todo pasa por imposible es —con entera fidelidad a Aristóteles— que exista una infinitud real en el dominio de las magnitudes y del espacio. Los dos conceptos del infinito continúan diametralmente opuestos. Aunque la fuerza del intelecto humano resulta por necesidad insuficiente frente a Dios, este es en sí lo cognoscible en grado sumo, pues es forma pura, no enturbiada por la materia, es *actus purus*. sin posibilidad irrealizada; y cognoscible es todo justamente, en cuanto que existe *actu*. La materia formalmente indeterminada es, por el contrario, lo más desconocido, lo incognoscible, lo irracional en el antiguo sentido desvalorativo. En ella reina la infinitud «privativa», la infinitud en el sentido de defecto, como en una cosa que «por su naturaleza debían tener límites, pero no los tiene; una cosa que todavía no ha llegado a la perfección y la plena existencia. Pero Dios es «negativamente infinito»; está por encima de todos los límites. La infinitud en el reino de la materia de lo extenso en el espacio, de la cantidad, es imperfección; pero cuando decimos de Dios que es infinito, nos referimos a la perfección absoluta. En una mezcla notable de los motivos, la determinación formal de la creación divina y la distancia y contraste entre Dios y el mundo exigen a la vez la limitación de lo real. Nada puede ser común a Dios y las criaturas, dice Alberto Magno, contra los ensayos panteístas de su tiempo, que intentan concebir el mundo como eterno; por consiguiente, tampoco la falta de principio y fin. Según el principio antiguo, el efecto debe ser

menor que la causa. Así, la total diversidad entre el mundo y Dios es para Santo Tomás, la diversidad entre lo finito y lo infinito.

La Edad Media permanece hasta el fin en esta oposición del mundo considerado como lo meramente finito y el ilimitado ser divino, a pesar de cuanto se subraya el carácter de imagen de Dios que tiene lo real. En esta antítesis se mantuvieron incluso los franciscanos, que según Cantor fueron siempre, hasta el siglo XVIII, los primeros en concebir un nuevo infinito actual. San Buenaventura había dicho que los movimientos celestes necesitaban tener un punto de partida en el tiempo, porque un infinito numérico no puede estar ordenado de un modo determinado; había permanecido, por tanto, en la ecuación antigua entre orden y forma limitada. De igual modo el mismo Roger Bacon combate contra la infinitud temporal del mundo. Este tendría entonces un poder infinito y se convertiría en el mismo Dios. Guillermo de Occam, que puso en duda en tantos puntos los conceptos tradicionales, al menos en cuanto demostrables por la razón, llegó hasta decir que el *regressus in infinitum,* en la serie de las causas eficientes —*regressus* que Aristóteles tanto temió, y con él Santo Tomás y los demás y fundándose en el cual los pensadores cristianos habían querido siempre demostrar el comienzo del mundo en el tiempo— no era inconcebible. Pero el gran paso hacia la infinitud del mundo de las criaturas —paso que había de darse, si es cierto que la perfección de Dios se revela en el mundo y que el Creador mismo habla perceptiblemente desde el libro de la naturaleza— fue dado por un pensador de tiempos posteriores.

* * *

El primer impulso no partió de la especulación sobre el cosmos, sino del concepto del alma y de su relación con el Creador. Así era de esperar, dada la evolución de los intereses y del sentimiento del universo. Siempre se había dicho que el mundo ostenta las huellas del poder y sabiduría divinas; pero que el alma ostenta la imagen de Dios. La criatura dotada de alma espiritual no puede ser por tanto finita en todos sentidos; pues de serlo sería totalmente inadecuada a la infinitud del Creador. ¿No se rastrea también manifiestamente una infinitud en lo finito, por el hecho de que los hombres conozcan a Dios, se vuelvan a Él, y sientan obrar en ellos su gracia? Esto había sido reconocido siempre. Pero el dualismo solo vio en ello una intervención de lo sobrenatural e infinito en la esfera de lo natural y finito. Así como en Aristóteles el *nus* entra «por la puerta» en el alma sensible, la acción de la gracia divina era una intervención superior que la «naturaleza» del individuo se limitaba a dejar descender sobre ella, con completa pasividad.

Pero Duns Scoto no se satisface con esto. Esta elevación sobrenatural supone algo muy poco estudiado todavía: la aptitud del alma para recibir lo infinito. Y esta aptitud para recibir una fortuna infinita ha de

ser su natural propiedad, ha de pertenecer por la naturaleza a su esencia. Por parte del sujeto receptivo el acto sobrenatural del don divino ha de ser un acto natural. Dios solo puede entrar en nosotros, si nuestra naturaleza tiene aptitud para recibirle. El fin para el cual Dios nos ha creado se halla de este modo en concordancia con nuestras facultades. La acción de Dios en la naturaleza, Dios como Creador, se halla en concordancia con su acción en la gracia, obra del Espíritu Santo. Cuando Dios creó al hombre a su imagen y para que le conociese, le dio simultánea y originariamente la receptividad infinita para lo infinito.

En este sentido dice también Eckehart: «en el alma no se revela nada más que lo que en el alma está comprendido». El místico va más allá que Duns Scoto. En el «fondo del alma» está Dios mismo. En su fondo es el alma misma infinita «sin forma ni cierre», «sin medida». Diterico de Freiberg da el paso que falta, apoyándose en la teoría aristotélico-escolástica del *intellectus agens* y en San Agustín. Dios, al crear a su imagen a la criatura racional, ha implantado en el arcano íntimo del alma la forma divina del intelecto. Las ideas, reglas y verdades eternas, conforme a las cuales Dios ha creado el mundo, yacen en nosotros, y cuando las buscamos, las encontramos y contemplamos en nosotros mismos.

Estos pensamientos entran luego como tema fundamental en la historia de la filosofía moderna. El Renacimiento subraya por todas partes (véase Ficino) el infinito anhelo y la capacidad infinita del alma para conocer y querer. Es bien sabida la doctrina cartesiana de la idea de Dios, innata en el yo limitado y finito, y la decisiva importancia de esta doctrina en la marcha deductiva de los argumentos cartesianos. La idea del infinito perfecto rebasa aquí la teoría del conocimiento. El que duda conoce en su misma duda lo no limitado, la existencia de toda la verdad. La idea de lo infinito no nos viene de lo finito, puesto en grado superlativo, sino que en la idea de lo limitado radica siempre, como *prius* en cuanto a la naturaleza, la infinitud de que lo limitado está segregado. Lo que es real, positivo, en el entendimiento finito, considerado como la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, es solo una limitación de la verdad, que representa el entendimiento infinito. En general, cuando hablo de una cosa, sin reflexionar si es infinita o finita, es a lo infinito a lo que yo tiendo. Y por eso en cierto sentido «la idea de lo infinito está en mí antes que lo de lo finito, esto es, la de Dios antes que la de mí mismo».

Exactamente lo mismo, es el libre albedrío del ser finito para Descartes una imagen inmediata de la infinitud divina. Siempre se había reconocido en el libre albedrío un rasgo capital con que Dios ha impreso su imagen al alma, y el mismo pecado, que nace del mal uso de este don, parecía compensado y eclipsado por la inmensa importancia de esta suprema semejanza a Dios. La teoría del conocimiento cartesiana acentúa el hecho de que aquí se da la infinitud en lo finito. Erramos en la investigación y pensamos mal en la vida, no porque no lo conoz-

camos todo, sino porque la voluntad, exenta por esencia de toda limitación en la mirada y dotada de la libertad de decir sí o no, de asir o de detener, se deja atar por lo limitado. A diferencia del entendimiento, la voluntad libre es en sí misma una facultad infinita, en nosotros lo mismo que en Dios. También aquí lo infinito es lo primitivo en nosotros y la limitación solamente lo secundario. La comprensión originaria y la volición originaria de la *res cogitans finita* es también infinita en cuanto al contenido o capacidad. Lo finito, pues, parte en lo infinito, como Malebranche dice más tarde. Con esto se ha realizado la peculiar transformación en el concepto antiguo de la participación. En el sistema platónico las cosas que emergen de lo indeterminado e ilimitado se tornan en la limitación partícipes de las formas eternas; ahora, a la inversa, lo finito, en cuanto creado por Dios, tiene parte en la infinitud perfecta del Creador.

Estas ideas se prolongan hasta Fichte y Schelling, en quienes el infinito absoluto brota siempre en la libertad del individuo, en el saber y el querer mostrar del hombre verdaderamente libre y se hace presente a su conciencia. Mas por ahora no vamos a seguir esta línea. Solo añadiremos unas palabras sobre la infinitud del alma en Leibnitz. También aquí la espontaneidad en la representación y la volición es lo semejante a Dios en la mónada. El alma es sustancia como Dios, porque es «independiente»; no es originada por sí misma, pues Dios la creó, pero sí es independiente en cuanto que, una vez creada, es por sí sola causa de su vida. El alma refleja todo lo que existe en su íntegra plenitud, el mundo y Dios, la realidad tempo-espacial y las ideas eternas; aunque no lo refleja todo, sino solo la menor parte, en forma claramente consciente. Ella misma produce por sí todo esto, conforme a una ley que abraza todo el tiempo y todos los mundos. Lo que el alma se representa en cada momento es un infinito (volveremos sobre esto) y también es infinita la serie misma de los momentos del tiempo, a través de los cuales la impulsa la interna espontaneidad, que tiene a semejanza divina. La vida entera del alma individual está regida por la ley de esta su evolución infinita, ley peculiar que determina justamente su individualidad para toda la eternidad. La «serie de sus operaciones» transcurre rigurosamente ordenada por ella, enteramente lo mismo que todas las sinuosidades de una curva, que se pierde en el infinito, están definidas por una ley funcional única, que expresa su índole esencial. El alma individual, también como criatura limitada e individual, es, por ende, verdaderamente infinita, y sin embargo no carece de «forma», ni de determinación y comprensibilidad radical. Santo Tomás de Aquino se fijaba todavía solo en los cuerpos y veía la posibilidad de diferenciación entre las realidades individuales solo en lo acabado, limitado y finito. Aquí se toma por modelo la definición matemática, que no es una forma intuitiva fija, sino una ley funcional que rige también lo infinito; y se dan a la vez la rigurosa definición interna del alma, en toda la limitación que acompaña

siempre a la individualidad, y la plena infinitud real de la imagen divina. El orden divino de lo creado no es necesariamente mera ordenación de lo limitado y finito, como la Edad Media creyó siempre. Si se considera justa y cabalmente la idea de que Dios se ha revelado en el mundo y sobre todo en el alma humana, se tropieza por necesidad con el sentido de lo infinito en lo finito creado, con una infinitud finita e incluso con la «forma» de lo infinito.

Pero la Edad Moderna no se detiene en el alma sola, en cuyos rasgos de infinitud la última época de la Edad Media había encontrado el acceso a un nuevo camino. Lo descubierto primero en el alma, se extiende rápidamente a todas las criaturas y al mundo entero en el espacio y el tiempo. En el hermoso pasaje de Susón, que ya hemos citado, se palpa con las manos esa dilatación en que la idea del infinito propende a extenderse, partiendo del alma, en todos sentidos. Y en realidad, la mónada leibnitziana, hasta la cual acabamos de llegar, no solo es alma humana, sino también elemento y prototipo de todo ser. Nicolás de Cusa es quien una vez más da aquí las primeras definiciones, que señalan el camino a toda la evolución ulterior. En su exposición del mundo como expresión de Dios lo expresa justamente: «toda criatura es, por decirlo así, una infinitud finita». Tanto más ha de ser, pues, la totalidad de las criaturas, el universo, un infinito. ¿Cómo podría el mundo, que es el mejor de todos los posibles y se aproxima al Creador todo lo más posible, ser limitado en el espacio y en el tiempo? ¿No es cosa de tomar con todo rigor lo que ya se había dicho muy anteriormente, en el tiempo de los padres de la Iglesia, por ejemplo, San Gregorio de Nisa, a saber: que en la inmensidad del cielo contemplamos el reflejo de la infinitud divina?

Las consideraciones matemáticas son las que primero conducen a la relación de lo finito y lo infinito. Mientras en Aristóteles lo infinito es siempre lo meramente potencial y toda actualidad es finita, Nicolás dice que la línea infinita es en *acto* todo lo que la finita representa meramente en potencia. Mientras para los antiguos la medida y lo que se mide con ella significa siempre lo limitado, ahora en cambio la verdadera, la «más adecuada medida» y la *ratio* de la línea finita es la infinita. Y así en todo. La infinitud absoluta es la razón y, por tanto, la medida más adecuada de todo cuanto existe. Conocemos lo finito exclusivamente por contacto con lo infinito, en este y mediante este. La antigua idea de que Dios, el ser infinito, es en el orden lógico lo *primum cognitum* (idea que San Buenaventura había desarrollado en la Edad Media, siguiendo a San Agustín), siendo base del conocimiento y de la plena definición de todo ser creado, es concebida, pues, en una nueva forma y transmitida a la teoría del conocimiento moderno, en la cual esta doctrina de la primacía de lo infinito retorna por todas partes, en Campanella y Patrizzi, en Descartes, Malebranche y Pascal, en Geulincx y Spinoza. Véase el modo peculiar con que se separa de la lógica ontológica de

un Aristóteles la expresión de Spinoza *omnis determinatio est negatio*. La sustancia divina es ahora el *ens absolute indeterminatum*. La limitación no es lo positivo en el ser y el conocimiento, frente al no ser de la materia potencialmente infinita, sino que la base absolutamente positiva del ser y el conocimiento es siempre el infinito real, de cuyo ser todo lo determinado y limitado solo puede ser limitación y parcial negación.

También la criatura, el mundo, debe ser medido con la medida del infinito, según la nueva concepción de Nicolás de Cusa. Ahora bien, como vimos anteriormente, Dios es «fundamento» del mundo en este nuevo sentido: que abraza *complicite* lo que el mundo desenvuelve. Mas según esto no solo el espíritu humano, «la sublime imagen de Dios, toma la mayor parte posible en la fecundidad de la esencia creadora», teniendo por ello en sí un infinito anhelo de saber, una facultad que se fecunda de nuevo a sí misma en cada progreso del conocimiento y que es por tanto infinitamente creadora, de suerte que todo conocimiento humano, con toda su limitación, se halla en trance de aproximación infinita a la verdad y razón plenamente infinitas, que todo progreso de la investigación, toda «presunción» e hipótesis supone y tiene por objetivo —sino que también el universo ha de ser infinito en el tiempo y en el espacio, porque es la expresión, el despliegue de una infinitud.

La metafísica y filosofía natural de Cusano es pues la primera de la Era Cristiana que enseña la infinitud del mundo. Sin duda apóyase en la distinción antigua, que recorre toda la Edad Media, especialmente desde San Agustín, y que hemos mencionado todavía en Santo Tomás, la distinción de que el mundo es privativamente infinito, no negativamente infinito como Dios. Pero aquí ha desaparecido completamente la desvaloración y la referencia a la imperfección de la materia, tan caras a la antigüedad y a Aristóteles. El mundo no es Dios mismo y no puede pretender aquella infinitud sin partes ni división posible, que se había ensalzado siempre como el rasgo incomparable de la esencia divina. Lo que se podría llamar las «partes» de Dios, sus atributos, son también infinitos. En cambio, el mundo del espacio y del tiempo contiene con toda evidencia secciones finitas, partes limitadas. En él hay siempre, como Platón señalaba, un más y un menos. No es, por ende, lo más grande absolutamente —esto es Dios—, sino tan solo lo «más grande concretamente», la infinitud concreta. El universo no es todo lo que puede ser, sino que carece de límites; no es infinito, sino indeterminado; no es eterno, sino solo de una duración infinita. Pero si esto significa una «privación» ya no es una privación de forma, de límite, de realidad, sino tan solo el destacarse de la esencia divina misma. Y ya vimos que este contraste significa a la vez una relación de valor: en el universo se despliega la plenitud divina. La infinitud concreta y privativa del mundo es la «imagen»; lo indeterminado es la «copia más fiel posible» y la expresión inmediata de la infinitud absoluta y negativa de Dios, del infinito. También la infinitud privativa (lo ilimitado

en el espacio y en el tiempo, que por todas partes se propasa y comete «excesos» de más y de menos, permaneciendo sin principio ni fin) ostenta el pleno valor de algo perfecto. Como no hay nada que pueda limitar el poder divino, es posible pensar una magnitud mayor o menor que toda magnitud dada. La valoración antigua ha acabado por invertirse totalmente, incluso para el concepto del infinito privativo.

Es sabido cómo esta hazaña del gran alemán ha determinado por medio de Bruno —que supo aprovechar a la vez el descubrimiento de Copérnico— la imagen del cosmos de toda la ciencia y metafísica modernas. El mismo Copérnico siguió en este punto preso en la imagen antigua del mundo; la esfera de las estrellas fijas era también para él el límite del universo esférico. Solo que para él, que enseñaba el movimiento de la tierra, esa esfera era inmóvil. Con esto, como ven Bruno y Galileo, perdía su fuerza la demostración de Aristóteles según la cual la finitud del mundo resultaba del movimiento circular del cielo. Pero mientras el prudente Galileo deja en el aire la cuestión de si el universo es, en efecto, ilimitado, la fantasía cósmica de Bruno recoge con entusiasmo la nueva confirmación de las ideas metafísicas de Cusano, sacando a luz también todos cuantos ascendentes de la idea de la infinitud real hubo en la Antigüedad, especialmente la doctrina de los atomistas sobre los infinitos mundos en el espacio infinito. Y combate expresamente, como prejuicio no demostrado, la equivalencia establecida por Aristóteles entre lo perfecto y lo finito. Justamente la perfección divina nos fuerza a admitir un universo infinito. «Yo enseño un universo infinito, obra del infinito poder divino.» Así comienza su discurso ante los inquisidores venecianos. Como Nicolás, considera Bruno incompatible con la perfección y la bondad del Creador el que este no despliegue infinitamente su omnipotencia en una obra infinita, ya que esta es preferible a una finita. Infinito es el espacio lleno de mundos; sin término es el curso del tiempo; infinito es el número de los seres. Y como el universo se ha tornado homógeno, según vimos anteriormente, los demás astros no son asiento de inteligencias, semejantes a Dios, ni de ángeles, sino que están habitados por seres vivos de nuestra especie. Todo este universo, compuesto de mundos, en coexistencia y sucesión infinitas, es una unidad de ser y de vida, una expresión del ser divino uno y total, en la forma de la multiplicidad. Una representación del infinito, animada por un pathos religioso completamente nuevo frente a las mismas doctrinas antiguas de los infinitos mundos, toma aquí posesión del concepto del universo.

Y ha permanecido triunfante en la metafísica desde entonces, frente a todas las reacciones del antiguo finitismo. Todavía Keplero retrocede temeroso, como J. Cohn señala. En contraste con el heroico júbilo de Giordano Bruno, siente un secreto terror de encontrarse perdido en semejante infinitud, en la que no habría límite, ni por ende centro ni lugares determinados. Tampoco él logra concebir la «armonía» del uni-

verso más que como orden de lo circunscrito. Pero el organismo universal de Bruno acusaba ya, como más tarde la mónada de Leibnitz, la ley interna, que puede regir también lo ilimitado. De este modo, en Descartes, en Leibnitz y Newton, en Kant joven y en todos los demás, esta naturaleza exterior de la materia y el espacio es infinita, como lo son el alma y el conocimiento. Y todos ellos subrayan la relación con la infinitud de Dios y el sentido de la creación. Descartes distingue todavía entre lo infinito y lo indefinido, para poder diferenciar a Dios y el mundo. Solo Dios puede llamarse pura y simplemente infinito; en las cosas hay siempre imperfección y límite (el límite es ahora, incluso en lo temporal, una imperfección). Pero también para él, como para Nicolás, a quien apela expresamente, lo indefinido del mundo y del conocimiento es la expresión de la infinitud divina. Esta expresión de lo indefinido parece, por lo demás, depender tan solo de la perspectiva del entendimiento finito, que no puede decir sino que el número de cosas, o sus partes, o las amplitudes del espacio, rebasan todo límite, o que no hay «ninguna razón» para trazar límites, mientras que en lo infinito de la esencia divina, que naturalmente tampoco podemos abarcar en el conocimiento *(comprehendere)*, vemos con fundamento *(intelligere)*, sabemos clara y distintamente que aquí no puede haber ningún límite. Cuanto mayor concebimos la obra de Dios, dice también Descartes, tanto mejor advertimos la infinitud de la omnipotencia. Por mucho, pues, que para Descartes las cosas pensantes, lo mismo que las extensas, se diferencien de Dios como sustancias «finitas» repecto de la infinita, hay cierta infinitud en las almas, lo mismo que en el mundo corpóreo. Como para Descartes el cuerpo se confunde con el espacio que ocupa, la infinitud del universo y la divisibilidad infinita de la materia son para él una consecuencia inmediata de la esencial infinitud y de la infinita divisibilidad del espacio matemático. El finitismo del átomo, al que se habían adherido todos los siglos anteriores y también Nicolás y Bruno, en sus teorías del mínimo, empieza a desaparecer. Leibnitz desarrolla luego este punto con singular insistencia.

Dios y el mundo se aproximan de este modo continuamente y surge el peligro de que acaben coincidiendo. Giordano Bruno vacila. El panteísmo está en su obra siempre a la puerta; y si muchas veces es rechazado rudamente, aparece otras encubierto. La distinción entre el máximo absoluto y el concreto, que Bruno toma de Nicolás, se borra con frecuencia, y Dios aparece lo mismo que en las doctrinas árabes, combatidas por la Edad Media, como la naturaleza misma, en su fuerza creadora *(natura naturans)*. Spinoza recorre este camino hasta el fin. Con la sustancia divina el mundo del espacio (y lo mismo el del pensamiento) es para él plenamente infinito. Posteriormente Newton, para quien el espacio infinito ya no es mera criatura, sino un atributo del mismo Dios, su «*sensorium*» (el newtoniano Kant habla frecuentemente del espacio en su obra juvenil como el «ámbito infinito de la presencia divina»),

consideraba, sin embargo, el mundo en el espacio como la obra de Dios. Spinoza creía deber atribuir justamente la espacialidad y la materialidad a la sustancia divina misma, como uno de sus atributos. Desenvuelve sin escrúpulos la consecuencia peligrosa de la doctrina cartesiana de las sustancias y el infinito, que Malebranche y otros discípulos de Descartes vieron y trataron de evitar con gran cuidado. El universo es infinito porque Dios mismo es la naturaleza. Las dos series, la serie de las cosas y la serie de las ideas son infinitas en su sucesión, su plenitud y su división. El mundo es eterno como Dios. El tiempo es solo apariencia. La doctrina parmenídica de la unidad universal resurge, pero traducida al infinitismo. Solo puede ser finito lo que puede ser limitado por otra de la misma naturaleza; por consiguiente no puede serlo nunca la sustancia, el ser uno. La infinitud es, «tomada en el fondo, una negación parcial». La afirmación y la posición absolutas de una esencia significa siempre su plena infinitud. Ya Spinoza en sus primeras obras había partido de que Dios no puede dejar de hacer lo que es bueno, para concluir que el mundo ha de presentar las propiedades de Dios. Consecuentemente, en su obra de madurez, coinciden totalmente el infinito de la perfección, el máximo absoluto de las cualidades valiosas, y el infinito del espacio y el tiempo, infinito de la cantidad. El atributo de la extensión infinita expresa inmediatamente la esencia de la sustancia divina como inserto en esta misma y perteneciente a su esencia. Y lo que nos parece un tiempo sin fin es en verdad la eternidad de la sucesión sin tiempo, en la esencia misma de Dios.

La naturaleza-Dios es «el ser absolutamente infinito». Y esta infinitud absoluta, esta posición pura y simple, sin ninguna negación, ya no es puesta frente a una infinitud privativa, frente a algo ilimitado; de esto ya no se vuelve a hablar. El término opuesto es una infinitud como la del atributo espacio, que como infinito queda sin embargo reducido a la dimensión propia, por decirlo así. La sustancia divina, por el contrario, no es solo infinitud espacial, sino a la vez infinitud del pensamiento. Y otras cosas todavía. Como si las infinitudes comprensibles por nosotros, que la teoría cartesiana de la sustancia había descubierto, no fuesen bastantes todavía para realce de la Naturaleza-Dios; como si hubiese todavía demasiada «determinación» y por ende negación en esta dualidad de atributos (Dios debe ser el *eus absolute indeterminatum)*, adjudica Spinoza a la sustancia infinita infinitos atributos y atributos «absolutamente infinitos», cada uno de los cuales «expresa» en su dimensión y a su modo la esencia divina, tal como hacen la extensión sin límites y el reino sin términos del espíritu, únicos atributos de que los hombres sabemos. Infinitos atributos y cada uno de ellos infinito a su vez, en su dimensión e índole; infinita concatenación y conexión. Así se sigue de la necesidad de Dios «el infinito de infinitos modos». En semejante orden de infinitud también lo finito resulta en el fondo infinito. Lo mismo que los atributos «expresan» la sustancia, los modos,

las «excitaciones» finitas, expresan a su vez los infinitos atributos «de cierto y determinado modo». El individuo solo existe como un miembro del orden necesario del ser, de la cadena infinita de las modificaciones, y por consiguiente tiene también parte en la infinitud verdadera, en la infinitud absoluta. Lo meramente finito, lo contingente no existe.

Pero no es privilegio de los panteístas atribuir también al mundo la plena infinitud actual. También Leibnitz, que distingue rigurosamente Dios y el mundo, en el sentido del teísmo cristiano, y más rigurosamente también que Bruno o Nicolás, saca esta última consecuencia de las ideas de perfección infinita y de mundo óptimo. La expresión de la infinitud divina, por un mundo infinito actual, es posible, sin necesidad de identificar a Dios y el mundo. También Leibnitz vacila muchas veces, ciertamente, entre las expresiones del infinito y el indefinido, del cual solo se puede afirmar que rebasa todo límite dado. Pero lo que le hace inclinarse a la segunda expresión, como más apropiada, es exclusiva y mucho más claramente que en Descartes, la dificultad de concebir el infinito actual por nuestro entendimiento. Leibnitz ha preferido por esta razón siempre, y sobre todo en las ciencias exactas, y especialmente en el cálculo infinitesimal, la definición por el modo de lo indefinido. Y sin embargo, está convencido metafísicamente de la existencia del infinito actual en el mundo. Infinito no es para él Dios solo; hay también la infinitud de lo máximo en su género, el espacio entero, máximo de todo lo extenso, y la eternidad, máximo de toda sucesión en el tiempo. Y opone a estas, como lo indefinido, las asíntotas de la hipérbola y todo lo que rebasa magnitudes dadas. Y si por otra parte Leibnitz insiste en la imposibilidad de concebir un todo infinito, en cambio lucha de continuo contra el infinito medieval, «meramente sincategoremático». Lo que se seguía para Descartes de la identidad del espacio y el cuerpo, resulta para Leibnitz —que combate esta opinión— de su propia concepción del espacio, como forma de ordenación de las cosas; con el espacio infinito hay que admitir también un mundo infinito. Solo así es el mundo adecuando al poder del Creador. Si nos es imposible concebir un todo infinito, no lo es menos pensar un conjunto últimamente limitado. En una carta a Foucher se expresa Leibnitz de un modo que no admite dudas: *«Je suis tellement pour l'infini actuel qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur.»*

Ahora bien, la singular importancia de la metafísica leibnitziana, para el problema del infinito, consiste en que Leibnitz extiende a la consideración del mundo, en lo pequeño y dividido, el nuevo *pathos* de la infinitud que ya animaba a todos aquellos pensadores. Ya Campanella en el Renacimiento y más tarde sobre todo Descartes, con su materia-extensión, habían intentado superar la tendencia finitista del atomismo, tanto antiguo como moderno. Pero Leibnitz acomete el problema con nuevo aliento e insistiendo expresamente en que las huellas de la infi-

nitud divina deben ser perceptibles hasta en lo más pequeño. «Creo», prosigue aquel pasaje, «que no hay ningún trozo de materia que no sea, no digo solo divisible, sino actualmente dividido; y por consiguiente la menor partícula debe ser considerada como un mundo lleno de una infinidad de criaturas diversas». Lo que entusiasmaba a Bruno en el macrocosmos, en el mundo celeste, reaparece en el mundo de la pequeñez. En cada grano de polvo, en cada supuesto «átomo», hay un mundo, innumerables criaturas, que encierran en sí nuevos mundos hasta el infinito. Tal es la nueva ampliación de la idea de infinito, que enardece a Leibnitz. Leibnitz considera un error lo que hasta entonces habían admitido los más, Nicolás y Bruno como los antiguos atomistas: que haya en parte alguna del espacio nada discreto, limitado, puntual, por decirlo así. No hay absolutamente nada discontinuo ni indivisible. Tampoco podemos atenernos, como Aristóteles y la escolástica, a la *posibilidad* de la división sin término. La divisibilidad infinita supone siempre, según Leibnitz, la división infinita actual de la cosa misma. La objeción, ya hecha en la Antigüedad y siempre repetida desde entonces, de que sin la hipótesis de los átomos cada trozo finito de materia constaría de infinitas partes, y por tanto no habría ya diferencia entre lo más pequeño y lo más grande, no asusta a Leibnitz. Para él, en efecto, no solo hay en el mundo seres en número actualmente infinito (esto lo admiten incluso los atomistas antiguos), sino que en cada mínima parte e individuo del mundo vive una nueva infinidad actual. El mundo es un mecanismo en el cual cada miembro y ruedecilla es a su vez un mundo, está compuesto de infinitas partes. Así se distingue de toda obra humana el universo, obra del Creador infinito, mundo óptimo entre todos los posibles, en el cual está realizado el máximum de realidad.

Y naturalmente, nada de esto queda desvirtuado por el hecho de que todo lo espacial solo tenga para Leibnitz una realidad aparente; pues a cada «parte» de lo espacial cuantitativo corresponde exactamente una sección en el orden inespacial e inteligible del mundo de las mónadas. En la esfera de los fenómenos es menester concebir el grano de polvo como dividido hasta el infinito. Esto significa, en el mundo metafísicamente real —en el cual los fenómenos están «bien fundados»— que la imagen aparente expresa a su modo derivado un «agregado» de infinitas mónadas. Por eso dice Leibnitz siempre (no muy exactamente y por tanto de un modo muy equívoco) que «en» cada partícula de materia hay una infinidad de seres vivos; tal como un estanque que parece de lejos muerto y homogéneo está en realidad lleno de peces. Lo que el microscopio nos muestra es exclusivamente imágenes aparentes espaciales. En la gota de agua no hay mónadas. Esto significaría concebirlas como átomos, como últimas unidades del espacio, que está dividido hasta el infinito. A las infinitas partículas de la gota y a las partículas de los seres vivos corpóreos que descubre el microscopio, *corresponden*, en el mundo de lo real, infinitos grupos de seres elementales.

Ahora bien, si también el ser finito puede participar en este mundo actualmente infinito en grandeza y pequeñez, mundo que además se halla en continua evolución en el tiempo infinito; si los hombres nos referimos a él en el conocimiento, la voluntad y los sentimientos; y si los restantes seres —pese a la clausura en sí mismas que caracteriza a las mónadas— pertenecen a este orden infinito, estando referidos a él en todo su ser y vida, todo esto resulta posible para Leibnitz justamente porque también el interior del ser real individual, por elemental y primitivo que este sea, encierra un infinito actual. La «más pequeña» y reducida de las criaturas finitas es plenamente infinita a su modo. En las discusiones de Zenón sobre el infinito, el ejemplo típico del montón de trigo representaba ya un papel. Un grano que cae no hace ruido; pero sí lo hace un montón que se derrumba. ¿Cómo puede ser esto? El pensador antiguo no distinguía entre el proceso objetivo del «ruido» y nuestra sensación. (Aristóteles busca por eso una discontinuidad en los procesos objetivos por su lado cualitativo.) En Leibnitz, el problema se traslada al sujeto. Para él no hay duda que en el fragor del mar, cada gotita de agua agita por su parte el aire y que todos estos efectos se suman. ¿Pero cómo es, pregunta, que no percibimos nada de aquellos pequeños efectos y solo oímos realmente el fragor total? La respuesta es que también los menores movimientos tienen su imagen en el alma percipiente; pero hay en nosotros percepciones tan «pequeñas», que no las advertimos aisladamente, sino que solo su acumulación sobrepasa el umbral de la conciencia. Y como las partículas en movimiento son divisibles y están divididas, es necesario concluir que en el alma hay percepciones infinitamente pequeñas. Pero esto explica también el conocimiento que el alma tiene del mundo (e incluso el que tiene de Dios); explica a la conexión universal de todas las mónadas (pues cada una tiene su clase de percepciones). El infinito actual del universo, en extensión v división, en el espacio y en el tiempo, se refleja en el infinito actual del individuo, en la infinita multitud de percepciones, que hay y se suceden en cada mónada finita. Lo que hace a estas mónadas finitas y las distingue de la mónada central divina, que, como actualmente infinita en todos sentidos, se comprende a sí misma, al mundo y a todas las criaturas, es precisamente la circunstancia de que no todas estas percepciones son conocimientos, percepciones claras y distintas, como sucede en Dios, sino que la mayor parte de esta intimidad permanece en estado de confusión, de inconsciencia y de sueño. Cada individuo es distinto de los demás, aunque todos ellos son espejos de este mismo mundo infinito de Dios; pues los momentos que entre los infinitos del universo llegan a la claridad, en cada criatura, son distintos. Cada ser lleva en sí su imagen del todo, imágenes distintas unas de otras por su peculiar perspectiva, esto es, iluminadas con diferente distribución. Esta diferenciación de su interioridad infinita actual es lo que distingue entre sí todas las infinitas mónadas actuales y todos los infinitos grados de los seres, entre cuales-

quiera de los cuales hay infinitos intermedios. Cada uno de estos seres representa en sí, pues, el mundo infinito entero; pero de un modo finito, individualmente delimitado. El individuo no es un mero modo de los atributos divinos, sino una peculiar contracción y reflejo, independiente a su manera, de la infinitud misma. De este modo se satisface la exigencia que Leibnitz repite continuamente: pensar el mundo como obra de Dios y conforme a la omnipotencia del Creador infinito. Su doctrina de la creación formula esta exigencia plásticamente diciendo que Dios, el infinito, abarca con la mirada los infinitos mundos posibles y elige entre ellos uno que será real. Mas su bondad realiza entonces el mejor de todos, aquel que encierra el máximum de realidades, en cuanto estas son mutuamente posibles (composibles). El mundo de la creación es, pues, infinitamente grande. Pero «al hacer Dios girar el universo, por decirlo así, en todos sentidos y de todos los modos, surge como resultado de cada perspectiva del universo —que es considerado, por decirlo así, siempre desde cierto punto— una sustancia, que expresa el universo conforme a esta perspectiva». De esta manera el mundo uno e infinito es reflejado además infinitas veces. (La identidad fundamental de este mundo de los aspectos hechos realidad, con ese universo al cual mira el Creador, haciéndolo girar, por decirlo así, en todos sentidos, es una singular dificultad del sistema leibnitziano en la cual no hemos de entrar aquí.)

Así es como para esta filosofía infinitista de Leibnitz lo finito mismo ha alcanzado un carácter de infinitud que ya no era posible superar en esta dirección. Sin embargo, a pesar de la teoría de la infinita evolución de las mónadas y del mundo, la cuestión de la infinitud en el tiempo se había esfumado tras el duro trabajo realizado para superar toda mera finitud o indefinición en la extensión y la división de lo coexistente. Kant, en su primera época, es quien da el paso decisivo en esta dirección.

No vamos a exponer aquí hasta qué punto la obra maestra de la primera mitad de su vida y toda la metafísica y concepción de la naturaleza, expresadas en ella, están llenas del nuevo *pathos* de lo infinito; ni cómo, en cada línea, la infinitud del mundo se deriva, a modo de consecuencia necesaria e inmediata, de la idea de la creación; ni cómo en todos los rasgos resuenan las grandes tradiciones creadas por Nicolás y Bruno y que habían rebasado ya la metafísica y la ciencia, penetrando en la poesía y la ideología general del siglo XVIII; ni tampoco cómo esta concepción del universo siguió influyendo en el sentido de la vida de Kant y en su *pathos* del «cielo estrellado sobre mí». Aquí vamos a referirnos tan solo a la infinitud temporal.

Hemos visto cómo la Edad Media, a pesar de Scoto Erígena, y cómo la época de los padres de la Iglesia, a pesar de Clemente y Orígenes, creyeron siempre que la doctrina de la creación les obligaba a decidirse por una limitación temporal del curso del universo. Parecía imposible admitir la «eternidad» del mundo y del movimiento (aun-

que la tentación era grande, puesto que Aristóteles la había defendido), sin borrar la diferencia entre Dios y el mundo. Como el demiurgo de Platón resultaba superfluo para el que admitía con Aristóteles la eternidad del mundo, creíase también que el Creador cristiano no era compatible con la infinitud temporal del mundo *a parte ante*. Por eso hubo de admitirse siempre un límite del universo al final del proceso. Sin embargo, Santo Tomás, bajo la impresión precisamente del sistema aristotélico, había enseñado que esta cuestión no puede decidirse por la razón y que el no comienzo del mundo es completamente compatible con la idea cristiana de Dios. Frente a su maestro Alberto, subraya que el comienzo en el tiempo no puede, al menos, derivarse de la idea de la *creatio ex nihilo*. En esto le siguió especialmente Diterico de Freiberga, partiendo del cual el maestro Eckehart concibió el mundo y su curso como un momento eterno en el autodespliegue de Dios, mientras que todavía Duns Scoto dejaba abierta la cuestión. Con la Edad Moderna, desde Nicolás, y junto a una gran circunspección en cuanto al problema de la infinitud temporal del mundo a *parte ante*, resuena cada vez más perceptiblemente el motivo de la infinitud futura. Descartes habla varias veces de la *durée infinie* del universo (el proceso no se limita ni siquiera a lo indefinido): la fe nos enseña que el cielo y la tierra no perecen propiamente, sino que solo cambian de formas; que el mundo, esto es, la materia, de la cual está compuesto, nunca perecerá. Esto se sigue de que la fe promete la resurrección y la vida eterna también a nuestros cuerpos «y por consiguiente al mundo en el cual existirán». También para Leibnitz la doctrina de la inmortalidad se enlazaba con la idea de la evolución infinita.

En su primera época, Kant tiene clara conciencia de que esto significa una infinitud actual también en el curso temporal. Esta infinitud temporal le parece incluso de una evidencia más inmediata que la espacial. Una parte de los metafísicos y toda la ciencia de su tiempo luchaba encarnizadamente contra el concepto del infinito actual, agudizado precisamente por Leibnitz. Kant se opone en una nota: «Si estos señores no pueden acomodarse a esta idea, a causa de la supuesta imposibilidad de un conjunto sin número ni límites, solo preguntaré provisionalmente si la sucesión futura de la eternidad no comprende en sí una verdadera infinidad de estados y cambios y si esta serie infinita no está totalmente presente al entendimiento divino.» Pero si «Dios piensa esta infinitud temporal, ha podido también concebir otra infinitud, en un conjunto enlazado por el espacio y hacer mediante él el ámbito del mundo sin límites.»

Esta infinitud de la evolución nunca interrumpida es, para Kant, una singular expresión inmediata de la infinitud divina, como para los anteriores lo era más bien la infinita extensión y división en el espacio. Su obra sobre la estructura del universo trata «de la creación en toda la extensión de su infinitud, tanto según el tiempo como según el espacio».

Al exponer su célebre teoría de la evolución del universo, dice: «lo importante y digno de la mayor atención es que la creación, o más bien la formación de la naturaleza, empieza en este punto céntrico y se extiende precisamente en toda la lontananza, para llenar con mundos y órdenes el espacio infinito en el transcurso de la eternidad... No encuentro nada que pueda elevar el espíritu del hombre a un asombro más noble, abriéndole una perspectiva sobre el campo infinito de la omnipotencia divina, que esta parte de la teoría referente al sucesivo perfeccionamiento de la creación». «La creación no es la obra de un momento. Después de haber tenido su origen en la producción de una infinidad de sustancias y de materias, actúa con fecundidad creciente en la sucesión toda de la eternidad. Transcurrirán millones y más millones de siglos... y la infinitud del tiempo futuro, gracias a la cual la eternidad es inagotable, animará todos los espacios con la presencia de Dios y los someterá a leyes universales.» La creación «no necesita menos de una eternidad, para poblar toda la amplitud ilimitada de los espacios infinitos con mundos sin número y sin término». «Mientras la naturaleza embellece la eternidad con renovados espectáculos, Dios permanece ocupado en la creación incesante del material necesario para forjar mundos todavía mayores.»

Ahora es cuando el infinitismo de aquellas doctrinas antiguas del devenir incesante, en los periodos del universo, se hace verdadero y se torna positivo, en perfecta congruencia con la idea de la creación. No hay un transcurso sin término, en el que cada mundo como tal sea finito y esté totalmente separado de los demás (a ser posible, como un mismo mundo, que se repite en un curso siempre igual), sino que la nueva doctrina del devenir infinito de los sistemas, en el universo infinito, es la de una sola serie continua del devenir, con un solo sentido dominante y extendiéndose hasta el infinito.

Fichte ha desarrollado esta idea. Alejado por naturaleza y por tendencia sistemática, de todas las especulaciones cósmicas, parte de la idea del infinito que Kant expone en su obra posterior. Este, después de haber inaugurado la crítica y convencido de la insuficiencia del conocimiento sensible y finito, frente a los problemas de la infinitud del mundo fenoménico, se había limitado a la infinitud del espíritu humano, en el progreso ilimitado del conocimiento y del perfeccionamiento moral y había descubierto la «verdadera infinitud» de la esfera moral, del incognoscible mundo inteligible. Todo ese inmenso conjunto de la naturaleza, ante cuya idea retrocede espantado el hombre de los sentidos, no es para Fichte nada más que «un pálido reflejo, en los ojos mortales» de nuestra propia infinitud espiritual, de nuestra existencia, infinita por su origen y misión, destinada a desenvolverse a lo largo de todas las eternidades. La creación se identifica para él con el desenvolvimiento incesante de la humanidad, del conjunto de todos los seres espirituales en los tiempos infinitos. También él habla del fin de este mundo en que

vivimos y del subsiguiente comienzo de una nueva realidad. Pero este nuevo mundo es para él una prolongación inmediata de los anteriores y de la evolución iniciada en ellos; es un estadio superior en el curso total y único del devenir metafísico-espiritual. Y así, tampoco hay para Fichte «*un* mundo venidero», como el que se representa en el porvenir el hombre religioso, preso en las limitadas representaciones sensibles, «sino una infinita serie de mundos venideros, todos los cuales se diferencian del presente, no por naturaleza, sino solo por el grado». El «último día» no debe entenderse como la conclusión y término de la evolución temporal. En la vida creadora de los hombres, que impulsan el progreso en la esfera de lo espiritual, la viva fuerza creadora de lo infinito actúa continuamente «iluminando a Dios», haciendo visible su imagen, sacándola de su eterna invisibilidad a una claridad siempre nueva y superior.

Revive la antigua idea eckehartiana del universo. Schelling y Hegel enseñan con Fichte la autoevolución de la divinidad infinita en la producción de los mundos de la naturaleza y del espíritu, que la reflejan y a través de los cuales llega a hacerse transparente a sí misma. Lo finito es un momento en el proceso infinito de lo absoluto. Infinito es todo, incluso lo finito. En la actividad infinita de lo absoluto se forman los productos del mundo de la naturaleza y del mundo de las almas, que en apariencia son meramente finitos, pero que están en continua superación de sí mismos y de la infinita productividad que los impulsa. El límite avanza sin cesar: esta es precisamente la manera de revelarse el infinito absoluto, que se intuye a sí mismo como un devenir infinito, como un producir que no se agota en ningún producto finito, sino que hace brillar la infinitud sobre estos mismos productos. Lo finito y lo infinito no están solo en continua referencia mutua, sino en continua identificación. Todo lo real flota, por decirlo así, en la compenetración de ambas esencias.

La lógica de Hegel resume en el maravilloso ímpetu de sus conceptos toda esta última fase por que pasa la historia de la idea metafísica del infinito y hace resonar plenamente una vez más la nueva valoración cuyo desarrollo hemos seguido desde el fin de la Antigüedad y los primeros tiempos cristianos. Según esta lógica, la autosuficiencia de lo finito, en que creían los antiguos, contradice a su propio concepto. Lo finito no es en sí mismo definido ni definible, sino que está siempre en tránsito hacia otra cosa. Como limitado y determinado, tiene siempre un límite con otra cosa, tanto respecto de la cantidad como de la cualidad. Ser otra cosa no es, por ende, un indiferente salir de sí, sino su momento propio. Nunca, pues, cabe detenerse en lo finito; este solo existe justamente como un rebasarse a sí mismo. «Lo finito es algo que está puesto con su límite inmanente, como contradicción de sí mismo, mediante la cual es dirigido e impulsado por encima de sí mismo.»

Lo finito es, pues, siempre lo limitado y perecedero. La finitud, la

«más obstinada categoría del entendimiento», se presenta a la razón como un momento que nunca se basta a sí mismo. Toda verdadera definición se da en el intercambio lógico entre algo y su contrario, en la continua conversión de unos conceptos en otros. De este modo nace el progreso hasta el infinito. «La naturaleza misma de lo finito consiste en remontar sobre sí mismo, negar la propia negación y convertirse en infinito.» Kant y Fichte permanecen, todavía, en el fondo, dice Hegel, en este infinito privativo. El deber ser impulsa exclusivamente sobre los límites actuales y exclusivamente un paso más allá de ellos; al momento se fija en algo finito. El deber ser solo es, por tanto, un progresar finito, aunque repitiéndose hasta el infinito. Lo infinito está aquí referido siempre a lo finito, opuesto a él, o lo que es lo mismo, determinado, limitado por este... como un infinito finito. El error está en que lo finito es considerado como incompatible e inconciliable con lo infinito, en que este es considerado como opuesto absoluta y «perennemente» a aquel. Kant y Fichte se detienen en el deber ser, en la tendencia al infinito indeterminado, en lo finito, y, por tanto, en la contradicción del «entendimiento».

El infinito así entendido, en su determinación mutua con lo finito, es meramente el «infinito malo o negativo», porque es solo una negación de lo finito; es el infinito del entendimiento abstracto y parcial. Solo el verdadero concepto del infinito, el «infinito de la razón», ofrece la unidad concreta que comprende también lo finito y con él el infinito del deber ser, del progreso sin fin. Este infinito actual, del que aquel proceso infinito es exclusivamente una exteriorización, no se halla como algo acabado por *sí sobre* lo finito, de suerte que este permanezca *fuera* o *debajo* de aquel. Lo finito, el círculo de las determinaciones existentes, de las realidades, tampoco tiene enfrente al infinito como el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, en una turbia e inasequible lejanía. Sino que este infinito es justamente la determinación afirmativa de lo finito, lo que este es verdaderamente. «Lo finito ha desaparecido en el infinito y lo que *existe* es solo en infinito.» «Lo real no es lo finito, sino el infinito.» Tanto lo finito como el infinito *malo*, tanto lo limitado como lo sin límites, son solo momentos en el movimiento del infinito actual, en el cual actúa continuamente «para retornar a sí mismo mediante su negación». El verdadero infinito, lo mismo que estos sus dos momentos, solo existe esencialmente como devenir, como un regresar a sí mismo y un estar de regreso en sí mismo a través de la conversión en otra cosa. De este modo se hace realidad concreta. Lo absoluto es por sí mismo tan finito como infinito. Por eso según Hegel, el «primer principio de la filosofía» es el del idealismo, considerado como la idealidad de lo finito y del proceso finito. Pero el «concepto fundamental de la filosofía» es para él «el verdadero infinito», concepto en el cual la realidad absoluta ha encontrado una nueva definición.

CAPÍTULO 3

El alma y el mundo exterior

Las transformaciones en el concepto del universo, originadas por el cambio de la representación de Dios y expuestas hasta aquí, van unidas a una evolución de no pequeño alcance en otros problemas. El motivo que impulsa esta evolución es la cuestión de la esencia del alma y de su relación con la naturaleza exterior. También en este asunto la Edad Media y la Edad Moderna pisan un terreno común y se separan con nitidez del sentido del universo que tenía la Antigüedad clásica y que era radicalmente distinto. También aquí, por tanto, el desarrollo del pensamiento propio obliga a renunciar por completo a ciertas tradiciones de la Antigüedad. La filosofía moderna, desde Descartes, es la primera que realiza la transformación con plena claridad sistemática; pero con ello satisface necesidades que había sentido toda la filosofía cristiana de la Edad Media, desde el tiempo de los padres de la Iglesia, principalmente desde San Agustín, y que habían influido muy esencialmente en sus controversias con la tradición filosófica. Mas también aquí la «época de decadencia de la escolástica» es de una importancia decisiva para la conquista de la nueva independencia. Aquí empieza la psicología a desprenderse realmente de la tradición antigua, como Siebeck ha señalado, coincidiendo enteramente con la tesis histórico-filosófica general que defendemos. Aquí hay que buscar los orígenes de la psicología moderna y no solo en las reflexiones del Renacimiento sobre la vida.

Para la filosofía de la Antigüedad, el alma empezó por ser ante todo un ser en el universo, en la naturaleza, una parte o miembro del cosmos. Las concepciones de la esencia del alma están subordinadas e incorporadas a una concepción física del universo, que coincide desde un principio con los conceptos de materia y cuerpo. El alma es uno de los objetos naturales. La psicología es la física de este objeto; es una parte de la ciencia de la naturaleza exterior. Lo que sobre todo se veía y buscaba en el alma era la explicación del movimiento, de la vida, de la evolución orgánica en el universo dado en el espacio. Thales atribuía un alma al imán, que tiene la virtud de mover, sin ser tocado ni movido. Y en general los filósofos físicos de su época imaginaban la materia animada («hilozoismo»). «Todo está lleno de almas.» Esta frase tiene entonces

un sentido completamente distinto del que hoy se le atribuiría. Aún no hay una materia distinta de lo psíquico, de lo consciente, del espíritu pensante; aún no hay sujetos, en nuestro sentido, sujetos opuestos a las cosas. En el cosmos viviente el hombre es un ser entre otros muchos. Y lo mismo su alma. Como se atribuye un carácter psíquico a las fuerzas naturales y por ende no hay dualidad en la imagen de la naturaleza, las representaciones del alma tienen fácilmente un carácter material. Las materias más delicadas y ligeras constituyen la esencia del alma. El alma es fluida o aeriforme o caliente y de la índole del fuego. Así todavía ocurre en Heráclito y en Empédocles.

Cuando con Anaxágoras el principio motor y ordenador se separa de las sustancias materiales y al hilozoismo se opone un dualismo, compuesto de una materia inmóvil e inerte y el *nus* motor y formador, ambos factores aparecen situados en el mismo plano, en el plano del objeto. El *nus* no es un «espíritu», en nuestro sentido. Es una fuerza universal activa e inteligente, ordenadora y armónica, paralela a las sustancias materiales que integran el universo. La relación sigue siendo tan estrecha, a pesar de la distinción, que se ha podido plantear la cuestión de si el *nus* de Anaxágoras no representa una clase de materia. Por eso el tránsito al materialismo de los atomistas no fue un paso muy difícil, ni su descripción de los procesos psíquicos como movimientos atómicos representó el salto a una esfera de apariencia totalmente heterogénea a lo psíquico, como para los que en la Edad Moderna pasaron al materialismo desde el dualismo cartesiano, que caracterizaba lo espiritual por el «yo pienso» y lo oponía a todo lo material y extenso. El alma de Demócrito, compuesta de átomos de fuego, por ser los más movibles de todos, seguía teniendo estrecho parentesco con el alma ígnea de Heráclito. Y así posteriormente, no solo los epicúreos, sino hasta los estoicos pudieron seguir siendo materialistas o renovar el antiguo hilozoismo a su modo. Su pneuma divino, la fuerza cósmica del fuego latente en el universo, del cual procede también el alma del hombre, es de índole física y corpórea como todo lo real.

En la filosofía de Platón triunfa una tendencia de la idea antigua del alma completamente distinta. La poesía homérica, por ejemplo, representa el alma exclusivamente en relación con el cuerpo vivo, concibe las fuerzas psíquicas esencialmente como actividades vitales y las identifica con partes del cuerpo. El alma después de la muerte es una sombra, que desaparece lentamente, por exangüe. Los misterios órficos y la teología psicológica de los pitagóricos, por el contrario, habían enseñado que el alma es inmortal, siendo para ella el cuerpo una prueba, una cárcel, un paso en la transmigración de las almas. El alma no es solo un momento en el proceso de la naturaleza, sino que es y permanece independiente y separable de toda materia y corporeidad; es de un rango superior; pertenece en el fondo a una existencia ultraterrena, hiperfísica. La psicología de Platón arranca de esta tradición. En el dualismo de las ideas y la

materia se inserta la dualidad del alma inmortal y el cuerpo. El alma es para Platón una forma intermedia entre las ideas puras e imperecederas y el mundo sensible y material, con su nacer y perecer. Es inmortal, pero no inmóvil y eterna como las ideas, sino tan solo viva sin ocaso.

Pero aun así el alma es solo un miembro del mundo; más exactamente, algo intermediario entre dos mundos, entre dos reinos de objetos. Pues el reino de las ideas es un mundo, inmaterial sin duda y en ningún modo compuesto de cosas, pero no por eso menos objetivo. Este mundo inmaterial de las ideas no está menos alejado de lo «espiritual» en sentido moderno, que el *nus* de Anaxágoras. Es inteligible, no inteligente. El «idealismo» de Platón no se basa en un concepto de lo subjetivo psíquico; no descansa en la primacía de la conciencia sobre el ser exterior, del yo sobre las cosas, como sucede en el idealismo moderno. Las ideas son el verdadero ser. Y así como las cosas de la realidad extensa son mezclas del no ser de la materia con estas estructuras formales, así el ser del alma tiende el puente entre aquel mundo del ser puro y esta existencia fluctuante de los fenómenos. El alma es como una mezcla de racionalidad concebida objetivamente y de corporalidad. En Platón, a pesar de todos los religiosos presentimientos de una específica intimidad del alma, a pesar de su doctrina de la inmortalidad personal del alma humana, el alma sigue totalmente sumida en el universo. No hace frente al mundo, o a los mundos, sino que es un miembro de ellos y entre ellos. Y esto se manifiesta en Platón tanto por la estrecha adherencia de todas las funciones psíquicas a órganos corporales, como por la doctrina de que el universo es un ζῶον, un viviente, doctrina que fue el origen de todas las ideas sobre un alma del mundo en el platonismo posterior. Alma del mundo, esto es, siempre el principio de la vida, del curso inagotable, originario e inteligible, del universo como un todo. El alma no es algo que conoce el mundo como opuesto a ella y que actúa sobre el mundo a distancia, por decirlo así, sino que es un factor impulsivo del universo mismo, como el principio vital de cada organismo no se halla a distancia de la existencia corporal extensa, sino que está completamente entretejido en ella, aunque él mismo no sea extenso ni corpóreo.

Por eso el gran discípulo de Platón, uniendo las teorías de la filosofía natural con pensamientos de su maestro, define el alma como prima entelequia, como la fuerza y realidad del cuerpo. Aristóteles es el padre de la psicología, considerada como disciplina filosófica especial; pero esta su psicología es una parte de la física, es la física de la vida; es biología. El tratado «del alma» investiga los fenómenos vitales de la planta, del animal y del hombre, desde lo meramente vegetativo hasta el pensamiento reflexivo, que se desarrolla al servicio de la vida. Lo vivo y lo animado están en una misma dirección, si es que no se trata de algo idéntico. El alma es el fin y la forma del cuerpo y la causa del movimiento del cuerpo. Solo tiene existencia en continua correlación con la materia. Es la forma que organiza el cuerpo. Es el fin natural inma-

nente a lo vivo, el objetivo de su evolución, la invisible fuerza vital interior. Toda vida es un tránsito de la materia, que puede serlo todo, a una forma determinada, limitativa y ordenadora. Tan absolutamente se afirma la función del alma como formadora del cuerpo, que ya no se puede hablar de la inmortalidad del alma individual, como había enseñado Platón, siguiendo las tradiciones religiosas. El alma es inseparable del cuerpo, cuya forma es; sus afecciones son siempre a la vez las del cuerpo. Las funciones superiores del alma, dirigidas a lo meramente inteligible, no pueden existir nunca sin las inferiores, por las cuales se halla totalmente sumergida en el conjunto de la naturaleza. El alma perece necesariamente con la disolución del cuerpo. Lo que se conserva es tan solo la forma universal, que, como principio, es imperecedera. Pero el hombre, como ser individual es un todo orgánico único, del cual el alma representa solo un aspecto determinado e inseparable en la realidad. La psicología de Aristóteles no trata nunca de la intimidad psíquica como tal, sino de la actuación del hombre en acción recíproca con la naturaleza exterior y la sociedad. El alma está en el cosmos, no frente a él. No es un mundo en sí. El yo está perdido en el mundo exterior.

Algo eterno reside, sin embargo, en el alma humana individual. Aristóteles sigue en esto las enseñanzas religiosas y el pensamiento platónico. El hombre no solo está en acción recíproca con la realidad circundante, por medio de la percepción y la acción, sino que también conoce los principios supremos en un puro pensamiento conceptual. Este pensamiento es superior a todas las reflexiones de la vida práctica, las cuales pertenecen todavía a las operaciones del principio psíquico orgánico. El conocimiento científico, puramente teórico, de lo abstracto e inteligible, ya no tiene nada que ver, por su contenido, con el cuerpo; ya no pertenece al orden de las consideraciones biológicas. Lo que hay de pura razón teórica en el hombre no nace por generación, ni es alcanzado por la muerte; no se confunde con lo corporal, aunque también el pensamiento pueda influir sobre el cuerpo. Ahora bien, esto significa para Aristóteles: que no es inherente al hombre individual, que dentro del individuo su pensamiento supremo está ligado esencialmente a las funciones inferiores y al cuerpo. Si la razón como tal se halla por encima de la corporalidad y la muerte, no tiene precisamente en sí misma nada que ver con la limitación a la particularidad del alma individual. Con la muerte del individuo lo racional regresa al éter inmaterial que se mueve en los espacios celestes. Consecuentemente, lo racional entra en el ser vivo desde fuera, por decirlo así, θύραθεν, como algo en sí completamente distinto. La razón es una, única y universal; y el alma racional tiene solo durante su pasajera existencia una participación en la razón eterna, que en sí ignora totalmente la parcelación en individualidades y en vidas separadas. También para Aristóteles, pues, en el alma humana algo propiamente espiritual se separa del mero principio vital. Pero como se confunde con la razón universal, pierde enteramente el carácter de

una específica intimidad y subjetividad, que es a lo que tienden las ideas religiosas de la inmortalidad. Por eso también el concepto aristotélico del *nus* divino resulta muy distinto del concepto del «espíritu», tal como lo han concebido épocas posteriores. Sin duda se encuentra ya realizada aquí la unión que había iniciado la teoría platónica de las ideas, la unión de lo espiritual con lo inmaterial; y también se dice de este Dios que se piensa a sí mismo. Pero así como la sustancia de Spinoza, en cuanto que es *causa sui,* tiene también entre sus atributos el del pensamiento, pero se encuentra a infranqueable distancia de ese «ponerse a sí mismo» —que es característico del yo en Fichte— como algo objetivamente sustancial, en la actividad misma del pensamiento, se opone a la intimidad absoluta y subjetividad activa, de igual manera la referencia del *nus* aristotélico a sí mismo no es un proceso psíquico subjetivo, no es una especie de conciencia personal de sí mismo, sino solo una expresión de la autosuficiencia del *nus* y de su apartamiento de todo lo temporal. Este «pensamiento» del *nus* divino no piensa el mundo, no ve al cosmos frente a él o en él; pues la pureza de esta suma y eterna forma se encontraría confundida con la materia referida a lo múltiple y perecedero. Este pensamiento permanece en sí, gira sobre sí mismo. Como fin último, supremo e intacto, el *nus* descuella por encima de todo lo real, que tiende anhelosamente a él como a la perfección, como el prototipo de todo verdadero ser. Lo mismo que el ser uno de los eleáticos y las ideas de Platón, también este Dios de Aristóteles se presenta como el ser ideal, como prototipo y forma sustancial. Tampoco aquí se rompe propiamente el círculo de lo objetivo.

Solo en el concepto del alma establecido por la filosofía alejandrina y neoplatónica, se inicia una transformación en este punto. También aquí influye decisivamente la irrupción de la religiosidad y el sentido de la vida orientales. Sin duda, es en Filón el alma tan solo una de las fuerzas que Dios introduce en la materia para formarla, sin mancharse a sí mismo de materialidad, o sea, un factor en el proceso objetivo del universo. Sin duda, Plotino forja su concepto del alma dentro de una metafísica del ser pensador con arreglo a categorías puramente físicas. Su psicología surge en el marco de una filosofía natural mística. De lo Uno emana el *nus* y de este el alma del mundo. También aquí es el alma tan solo un débil reflejo del ser racional. Pero ya no es un momento y un miembro, como cualquier otro, en el proceso del universo, sino un verdadero eje del devenir cósmico. En ella se invierte el proceso: la πρόοδος se convierte en ἐπιστροφή. Ahora bien; el alma puede representar este singular papel por virtud de la peculiaridad única de su esencia espiritual, que ahora llega, por primera vez, a un conocimiento filosófico.

En el pensamiento griego de la época clásica faltaba por completo un verdadero concepto de lo subjetivo, del sujeto, entendiendo por esta expresión no solo la sustancia «supuesta», el soporte de los predicados,

sino aquella cosa peculiar y de difícil descripción, que todo hombre conoce, sin embargo, por el ser y la vida de su yo, por la actividad consciente de su propio interior. Cierto que ya Heráclito había dicho que, en sus meditaciones, se buscaba a sí mismo; cierto que Sócrates había estimulado a todos a conocerse a sí mismos. Pero la preponderancia de los motivos físico-biológicos y de los conceptos sobre el ser suprasensible habían impedido siempre un verdadero conocimiento del alma como sujeto, como yo, como esfera independiente de actividades hechos de conciencia, separable tanto de toda realidad natural como del reino de lo inmaterial e ideal, a todo lo cual se opone como el sujeto a los objetos. La primera manifestación importante del concepto filosófico de la subjetividad, de la conciencia, se halla en la teoría de la percepción de Platón, en la cual la ψυχή, el alma, como función comparativa unitaria, hace frente a los contenidos que nos son transmitidos por los órganos corporales. Pero aunque este motivo epistemológico era en sí muy propio para separar el alma, como sujeto, del mundo exterior y de todo ser objetivo, las luchas de la intimidad ético-religiosa fueron, sin embargo, las que primero condujeron a la plena comprensión del problema. Los estoicos descubren la *coincidencia* como un «con-saber» que el hombre tiene de la propia posición espiritual en las luchas morales y que acompaña al saber de lo dado exteriormente. Las experiencias de la conciencia moral hace nacer el concepto de la conciencia psicológica. Solo con esto se abre propiamente una brecha en el objetivismo de aquellas teorías de la razón, del *nus*, de lo espiritual. La διάνοια, el discurso, en la filosofía del Pórtico, alude a la conciencia psicológica más claramente que el νοεῖν, el pensar, de Platón. Los últimos estoicos especialmente han perfilado el motivo hasta llegar a lo personal individual, contribuyendo decisivamente al nacimiento del concepto del yo.

La peculiaridad del alma como sujeto nace, pues, en aquel punto crítico del proceso universal de Plotino, que funde los intentos de Platón y del Pórtico con las experiencias de la mística oriental. El hecho de que el alma sepa de sí, de que se «acompañe a sí misma», es precisamente lo que hace posible la inversión y libra el alma de la sujeción al cuerpo y a la materia. El carácter más elevado y propio del alma es ese interior en que sabemos de nosotros mismos. En este su centro, el alma humana es propia actividad, aprehensión, de todo lo demás, incluso de los contenidos propios, que le son transmitidos por los sentidos o de cualquier otro modo. La peculiar y espontánea unidad de la conciencia hace frente a la multitud de lo objetivo, reflejándolo como un espejo. Lo exterior se refleja en el interior. De este modo, el alma, aunque es un miembro del devenir cósmico, puede oponerse en su retiro íntimo a este proceso y desviada de lo corpóreo, abrirse mediante el conocimiento de sí misma, un camino hasta llegar a lo Uno.

* * *

El problema del alma y el mundo se plantea de nuevo —y sobre un terreno completamente distinto— en los pensadores cristianos. Plotino fue quien más adelantó en el conocimiento de la naturaleza del alma, como el sujeto consciente y consciente de sí mismo, que se distingue de todo ser exterior. Sin embargo, el alma seguía siendo para él un factor entre los demás factores del cosmos, del proceso universal, concebido como esencialmente físico, de tal suerte que los problemas del alma humana permanecían en el marco de las especulaciones sobre el alma del mundo y las almas de los astros, como poderes cósmicos. En el pensamiento cristiano, el alma se desprendió por completo de este orden natural. El centro de gravedad no solo de toda doctrina de la vida, sino también de la consideración del universo, se desplaza íntegramente, de lo cósmico y físico a lo personal. Lo único importante es el proceso ético-religioso. Y mientras todavía en los últimos pensadores de la Antigüedad este proceso se articulaba en el gran proceso físico del universo y en los conflictos del ser, este otro proceso objetivo pasa a último término y queda apenas atendido, siendo considerado como totalmente secundario. Lo importante no son ya los casos ni las esencias, los cuerpos ni las ideas, sino exclusivamente las almas individuales, como personas con conflictos y destinos interiores. Su pura intimidad se encuentra con la misión más imperiosa. Lo que decide sobre su ser y su valor no es la forma en que se encuentran y tienen parte en un todo visible o invisible, sino aquella en que se sitúan y se conducen íntimamente con el espíritu que está más allá y por encima de toda la objetividad del universo, y el cual es también persona, es un Dios personal que sabe lo que sucede en los hombres. La doctrina de la creación es la única que trae ya consigo la absoluta primacía de lo espiritual en este nuevo sentido personal subjetivo. El entendimiento y la voluntad no se conciben como las funciones superiores de un ser natural que se eleva desde la materia hasta la actividad vital y hasta la racional, sino que la naturaleza exterior entera, el cosmos mismo, es el producto de una acción personal que se manifiesta en el pensamiento y la voluntad. La Antigüedad había pensado hasta sus últimos momentos por conceptos naturales y categorías objetivas del ser; el universo es para ella una ascensión vital o una irradiación luminosa. Pero aquí todo surge del concepto central de la persona y de las «categorías de la intimidad»; el mundo es una creación, y en completo contraste con Platón, sin un ser de las ideas o de la materia, anterior al acto del espíritu. El primer principio, el Bien Uno, no es el ser en el sentido de Parménides, ni es la «idea» del Bien, ni el *nus* como forma perfecta y fin motor inmóvil, sino la persona divina, que sabe y quiere, ama y perdona. La subjetividad de Dios personal no se «mezcla» con lo material e individual, cuando lo piensa, cuando se define íntimamente a ello, tal como la forma y la idea se mezclan con la materia, cuando se refieren en su

acción a ella. Este Dios no necesita estar apartado de todo y girar solo sobre sí mismo, para conservar su altura, su pureza.

Ahora bien, la corona de toda la creación es el hombre, el alma individual. Todo se reduce a ella. El hombre, como centro y fin del todo, se halla «en» la naturaleza, en este mundo del ser exterior. Pero esto ya no significa que el universo sea en sí un orden espiritual, natural, que el alma sea, por decirlo así, un producto del cosmos junto a otros, sino que el universo es tan solo un escenario, un ámbito y los cuerpos y las cosas son los medios para el proceso único importante: el proceso de la salvación del alma. El alma es muy superior, pues, a toda la naturaleza, a todo el universo, a toda objetividad. El ser solo tiene significación referida al interior de la vida personal. La naturaleza es la obra del espíritu, obra hecha por y para el espíritu, el alma. Separada del orden natural por su esencia más profunda, el alma es esencialmente sujeto, persona, como el Creador mismo, a cuya imagen está creada. La forma en que se *sitúa* frente a Dios, lo que su conciencia psicológica y moral ve y siente y busca, es lo único que define su «ser». La espontaneidad interna de los actos del amor y del odio, del arrepentimiento y la resignación, del acto de la voluntad libre, es la que ante todo define su esencia. El sentimiento y la voluntad, enraizados en el núcleo íntimo de la subjetividad, obtienen la supremacía sobre el conocimiento y la «razón», en los cuales se había acusado una relación impersonal del hombre (considerado, por decirlo así, como un espejo) con el mundo exterior, y desde los cuales la peculiar índole subjetiva del alma no había sido siempre bien comprendida; y lo que es más, que habían podido ser considerados en un sentido objetivo como formas y funciones ontológicas del *nus*. Ahora el verdadero ser ya no es un sistema de formas inteligibles, ni una forma sustancial, ni mucho menos el cosmos de los astros con rotación o de los átomos apelotonados, sino un reino de personas espirituales, de inteligencias, de sujetos dotados de voluntad y sentimientos, todos los cuales se encuentran unidos entre sí y con la persona divina por las relaciones afectivas del amor y el abandono, de una entrega o un desvío espontáneos. El alma es inmortal; mas no para ser, aun en esto, inferior a la pureza de las ideas eternas, ya que sigue siendo viva y próxima al devenir, como en Platón y los platónicos de la Antigüedad, sino que como persona inmortal con actividad de sentimientos y voluntad, es la imagen más fiel del ser divino, que es también ser personal. Esta inmortalidad no puede ser superada por la eternidad de un ser que no sea Dios mismo. El alma inmortal se halla, por lo demás, en íntima comunión con Dios vivo, no meramente en la relación de dependencia que expresa una turbia «participación» o una irradiación cada vez más pálida. Frente al alma, todo ser objetivo, todo lo temporal y natural, es tan solo lo exterior y lo secundario, y separado de ella, una total nulidad. En el manar de sus puros actos

interiores el alma se sustrae totalmente a la trama universal de las causas objetivas. El camino de su salvación ya no se conoce por la marcha general del proceso del universo, sino a la invensa: lo que quepa esperar del ser exterior, del cosmos y de las formas en general, y aun de su valor y de su ser, obtiénese por conocimiento interior de la esencia, del sentido y del fin del alma. El proceso del universo, el destino de todas las cosas, depende esencialmente de la conducta de los sujetos. La ley del universo no es cósmica, sino ética; la finalidad del mundo es la unión de las almas con el Creador. Por eso ya no puede definirse la esencia del alma diciendo que es la forma del cuerpo. El cuerpo es un medio, un instrumento o una expresión de la vida autónoma y espontánea del alma; y es necesario plantear nuevamente la cuestión de cómo sea posible la unión entre el alma y el cuerpo, la manifiesta relación que existe entre ellos.

La filosofía de los padres de la Iglesia muestra este nuevo orden en una característica lucha con las concepciones de la Antigüedad. En la patrística, las cuestiones morales y teológicas aparecen en primer término con interés superior al que ofrece el cosmos exterior; toda la lucha por el concepto del alma humana gira en torno a las cuestiones de la inmortalidad, de lo suprasensible, de la libertad. Pero la patrística, sin embargo, no logra sustraerse todavía a las concepciones antiguas. Donde mejor se ve esto es en Tertuliano, y de un modo parecido en Arnobio y otros. Aquel es el primer filósofo del alma y de la conciencia interior, en la Era Cristiana; pero se halla todavía por completo bajo la sugestión del hilozoísmo o materialismo estoico y de la antigua subordinación del alma al orden del mundo extenso. El alma es todavía para él una delicada sustancia aeriforme, difundida por todo el cuerpo. Mas de otro lado aumenta por todas partes el conocimiento de la peculiar índole de lo subjetivo y espiritual. Se descubre la íntima conexión entre la percepción pasiva y el pensamiento espontáneo, que en la tradición aristotélica, especialmente, se hallaban tan distantes, a pesar de las instancias intermedias, que el *nus* aspiraba a desprenderse de la particularidad viviente del individuo humano. Se subraya la espontaneidad del alma en todas sus funciones; y a la vez se advierte que tenemos de esta fuerza y actividad interior una percepción de índole singular, un conocimiento interno. Pero cuanto más se avanza por este camino, tanto más se desprende el nuevo concepto del alma de las especulaciones sobre el alma del mundo, que se habían desarrollado en los últimos tiempos de la Antigüedad.

La definición aristotélica ya no satisface. San Gregorio de Nisa la combate expresamente. Describir el alma como el fin de la generación y el crecimiento del cuerpo, significa hacer que su destino propio dependa por completo del cuerpo. Mas en realidad el alma es su propio fin; es un ser subsistente por sí mismo. Nemesio ha señalado especialmente, más tarde, cómo la antigua concepción de la sustancialidad y la inmor-

talidad fracasa frente al alma. Para conciliar los motivos se intenta dividir lo esencial del hombre en tres partes; no alma y cuerpo meramente, sino cuerpo, alma y espíritu, desarrollando la doctrina aristotélica de la separación del *nus* y ciertas distinciones helenísticas. El pneuma, parte superior, espiritual e inmortal, se distingue de la psique, vivificadora del cuerpo, que es propia también de los animales, en cuyas acciones instintivas se manifiesta; la psique perece con la muerte. La expresión, que todavía en los estoicos designa justamente el hálito motor de la fuerza cósmica material y divina y por consiguiente la vida psíquico-corporal, se convierte aquí, siguiendo a Filón y al Nuevo Testamento, en el principio de lo psíquico-interior, en que se halla encerrada la verdadera esencia de la persona, y se asocia con la idea del *nus*. La psique representa aquí el papel intermediario entre el espíritu y el cuerpo, la inmortalidad esencial y la caducidad natural. Así lo enseña ya Taciano, y más tarde San Ireneo y Orígenes y muchos otros. El dualismo de los maniqueos sacó de aquí su doctrina de las dos almas en el pecho del hombre, el alma luminosa y el alma corporal.

San Agustín es decisivo en esta cuestión. Justamente con respecto al problema de la subjetividad, se le ha llamado, no sin exageración de los términos, el primer hombre moderno. De hecho, con su doctrina de la autocertidumbre de la conciencia puso la base para la evolución de los milenios posteriores. La ingente fuerza de la nueva vida religiosa en este hombre, perteneciente aún en muchos otros aspectos, a la Antigüedad posterior, da plena expresión al gran cambio en este punto, adelantándose en toda la Edad Media y en doce siglos al famoso principio de Descartes. El alma ocupa por primera vez el centro del interés metafísico, solo por el hecho de que San Agustín, desarrollando especialmente las enseñanzas de San Gregorio de Nisa, relaciona siempre las especulaciones sobre la Trinidad con la autocertidumbre de lo psíquico y con una división tripartita de su esencia íntima. El hombre, es decir, el alma humana, es la imagen de Dios; el misterio de la divinidad debe, por ende, poderse penetrar partiendo de ella. Así como en el alma el principio de la memoria, que todo lo abraza, está unido con las actividades del pensamiento y de la voluntad; así como el alma, según nuestra inmediata experiencia íntima, inaccesible al engaño, es a la vez ser y saber de sí misma, y un afirmarse y amarse a sí misma, como tal ser y saber, de igual modo en la esencia de Dios, están unidos eternamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El conocimiento que el alma tiene de sí misma la conduce, pues, al conocimiento de Dios y por ende al verdadero concepto del ser y del sentido de la existencia y del universo. A este saber no puede conducirnos la experiencia del cosmos mismo, mediante la física. San Agustín no se cansa de admirar que los hombres hayan contemplado siempre lo de fuera y sentido asombro exclusivamente ante la grandeza del cosmos, de las montañas, de los mares y de las estrellas, y se hayan olvidado de sí mismos, y no hayan encon-

trado el verdadero infinito y la primitiva grandeza en sí mismos, en su propio interior. La verdad mora en el hombre interior. Debemos buscar el saber de Dios y del alma, no el del mundo exterior.

En esta vuelta de la mirada hacia dentro, la esencia del alma se le presenta a San Agustín con una nueva claridad. No rechaza lo que sabe de la gradación establecida por la doctrina aristotélica entre las funciones psíquicas. El alma tiene, en efecto, relaciones con el cuerpo. Pero por encima de esto se halla el alma en su ser en sí y en su posición ante Dios. Solo desde aquí se comprende la total heterogeneidad de lo psíquico y lo corporal. Ninguna semejanza existe entre procesos interiores como sentir, pensar y sobre todo querer y un proceso físico en el espacio. En el saber que tiene de sí misma, el alma no tropieza nunca con lo corpóreo. Para poder observar y comprender justamente la propia función, es necesario contemplarla realmente sin ninguna atención a lo exterior. Esto es más necesario todavía cuando se trata del último ser sustancial de las almas inmateriales. En San Agustín la psicología ya no es la ciencia del compuesto psíquico-físico, de la acción y la reacción entre el hombre y el mundo exterior, en la naturaleza y el Estado, sino que estudia la verdadera intimidad de la vida psíquica, los movimientos del corazón, de la conciencia. San Agustín se sume en lo más subjetivo de la vida afectiva y de la voluntad, como nadie lo había hecho hasta entonces, dejando completamente a un lado las relaciones con el cuerpo y el mundo exterior. Mas lo que para él caracteriza positivamente lo psíquico y la destaca inequívocamente sobre todo ser objetivo es la facultad, peculiar al alma, de volver sobre sí misma, de saber con íntima vivacidad de su propio ser y sentido y de querer por sí misma. Lo que de este modo es sujeto del pensamiento y de la experiencia íntima no puede ser solo la apariencia de un sujeto material. La distinción es también rigurosa y clara en el compuesto psico-físico. El ojo, en cuanto órgano corporal, no puede volver nunca sobre sí mismo, ni percibir sus propias afecciones. Solo el alma sensible, a la vez que funciona, conoce su propio ser y sus afecciones.

Partiendo de aquí, da San Agustín el gran paso que le pone en completo contraste con la manera de pensar en general en la Antigüedad. Para esta la más inmediata y primitiva de todas las certidumbres residía en el ser del cosmos, en la objetividad extensa o ideal; en la cual vive el alma como un miembro particular, teniendo parte en ella, sirviendo de mediador entre aquellas esferas, siendo el punto crítico en el proceso del universo. Los sofistas, y más aún el escepticismo de la última época. habían conmovido la seguridad de esta base y se habían esforzado por disolver el mundo entero y con él toda realidad absoluta en relatividades y apariencias. Esto les condujo, con necesidad fundada en la naturaleza de las cosas, hasta el concepto de la conciencia e hizo sospechar la primacía que debía recaer sobre el sujeto en la cuestión de la certeza, cuando se parte de la duda sobre el mundo. Pero el peso de estas inves-

tigaciones seguía recayendo en lo negativo y destructivo: el interés seguía concentrado en el mundo exterior. Mas ahora San Agustín, cuya juventud había pasado por todos los caminos de la duda académica, encuentra el centro de una nueva seguridad inmediata e indudable y por ende el origen de todo conocimiento seguro, en el saber que el alma tiene de sí misma. Cualesquiera que sean las cosas y formas dadas que se muestren aparentemente inciertas y relativas y de que se pueda dudar, la duda misma y aun el patente error implican como certeza primera e inconmovible la existencia del alma sumida en la duda y de las percepciones, desenmascaradas en su apariencia como determinaciones internas del alma. Hay que conceder al esceptismo y aprender de él que el mundo exterior no es en realidad lo absolutamente cierto ni lo inmediatamente garantizado. Pero esto es negar para afirmar. El alma, cuyo ser parece en un principio sucumbir a la duda, con el cosmos en que vive, se revela como la realidad inmediatamente cierta, buscada antes en un lugar falso. No se debe buscar el alma en el mundo exterior, que se ha convertido en incierto, sino a la inversa, es necesario plantear la cuestión del ser y del sentido de lo real objetivo, partiendo de la realidad del alma, dada a sí misma, inmediatamente sentida. La experiencia interna tiene la absoluta primacía sobre toda la externa en cuanto a la evidencia. En esto se expresa epistemológicamente la nueva posición del pensador cristiano ante la vida. Claramente es conquistada la realidad primitiva de la conciencia, largo tiempo desconocida. Pasan a primer término los hechos de esta. Lo que existe y vive —y existe y vive eternamente— es ante todo el alma y las realidades espirituales de su naturaleza. Todo lo demás, que pretende ser, necesita probarse partiendo de aquí.

El camino conduce inmediatamente de este conocimiento interno del yo a Dios. Y no solo por aquellas analogías de las funciones psíquicas internas con la esencia personal espiritual de Dios, y con la Trinidad, sino por el simple hecho de que toda reflexión dubitante implica necesariamente la nostalgia de una verdad inquebrantablemente eterna y segura. En la duda misma se piensa ya la idea de Dios como verdad absoluta y se supone su existencia. Pensamos y juzgamos siempre en Dios. El camino conduce directamente a Dios, no al mundo ni a los cuerpos; bien sea partiendo del afán cognoscitivo, bien sea partiendo de la incertidumbre interna de la conciencia. Dios es lo único que cabe alcanzar con seguridad inmediata y absoluta, partiendo del alma, cuya existencia real se siente íntimamente. Por el contrario, el mundo exterior y el cuerpo mismo se hallan lejos de nosotros. Ambos son también reales para San Agustín; tienen una existencia propia junto a los sujetos psíquicos, las personas; y no solo el mundo de los espíritus, sino también el cosmos tiene existencia. Pero a diferencia de la eternidad y del valor propio de aquellos seres, el ser del mundo es para él tan solo un medio pasajero de la actividad moral y psíquica, una esfera que hemos de superar a la postre, por la fuerza de la voluntad y de la acción. El alma

elevada hasta el Bien supremo deja tras de sí el ser objetivo. Nuestro conocimiento del mundo no descansa en una realidad propia e inmediata, sino tan solo en una especie de fe, cuyo valor de verdad reside en aquella relación moral. Lo exterior solo tiene significación y certidumbre real para nosotros, en cuanto es el escenario de lo interior, de la vida de la conciencia y sus manifestaciones.

Y lo mismo que el mundo corpóreo del espacio, también el otro mundo de la Antigüedad, el mundo de lo inteligible, se halla subordinado ahora a la idea del sujeto. En Platón el alma se mantenía, por decirlo así, en el límite del reino de las ideas. Solo en cuanto busca las ideas y las reproduce en sí misma, solo en cuanto contempla y ama las ideas, logra el alma una participación en el ser propio y verdadero. También el arquitecto del universo permanecía por debajo de la esfera de aquellas formas eternas, en cuya fuerza creadora, independiente por completo de él, está basada toda su obra. Pero San Agustín convierte en centro de la relación entre Dios y el mundo aquello que habían enseñado las corrientes místico-religiosas del helenismo orientalizado y había sido recogido por Eusebio y otros: las ideas de Platón son ahora solamente ideas de Dios. Lo inteligible es introducido en lo inteligente. Las ideas ya no aparecen como puras esencias de una esfera ideal, sino como los contenidos de actos personales espirituales, los productos del intelecto divino. El «padre de las ideas» no es la *idea* del Bien, sino el Dios personal, la inteligencia divina. El origen de las ideas coincide con el del mundo. El demiurgo se convierte en el Creador del mundo, cuya omnisciencia es el origen de todo lo inteligible e ideal, y no solo su copia. Desde ahora todo puro conocimiento racional, todo conocimiento de algo inteligible es, por su parte, intuición de Dios, contacto y roce, por decirlo así, de la inteligencia divina en su estructura eterna. El *nus* se ha convertido totalmente en subjetividad. Y esto se convierte en bien común de los pensadores cristianos. Tanto que los tiempos siguientes, toda la Edad Media, principalmente, entienden sin ninguna prevención las mismas ideas de Platón en este sentido.

La nueva doctrina de San Agustín sobre la absoluta primacía en la certeza y la preeminencia metafísica de lo interior, tan profundamente revolucionaria para toda filosofía, dio la norma a grandes movimientos de la Edad Media. El cultivo de la experiencia interna, la exigencia del conocimiento de sí mismo, la investigación de las funciones psíquicas en su orden ascendente hasta la visión de Dios, ocuparon reiteradamente el centro del pensamiento. En la lucha por los bienes religiosos se aclaró el concepto del alma, del sujeto, de la conciencia. Los místicos de esta Edad, desde San Bernardo de Claraval, son quienes han entendido más profundamente las enseñanzas de San Agustín y de los neoplatónicos cristianos emparentados espiritualmente con él. En contraste con la gradación biológica del concepto aristotélico del alma, en el cual la actividad racional del alma viene finalmente «de fuera» y está netamente separada

de las funciones inferiores, aquí se trata siempre de concebir la unidad interna del alma como un ascender continuo de las actividades ínfimas de la conciencia hasta las supremas. Se fijan las etapas de la historia del alma en el proceso de su salvación y en ellas se desarrolla lo restante. Ya en la percepción, en toda experiencia sensible, yace el germen de lo superior, hay una especie de actividad espontánea, una especie de pensamiento. El alma no puede descomponerse en una sensibilidad completamente extraña a sus últimos fines y la parte puramente espiritual de su vida interior.

Los victorinos, Hugo principalmente, llevan esta dirección agustiniana al más rico florecimiento. La diferencia entre lo subjetivo psíquico y lo material extenso resalta cada vez con más vigor. El núcleo de la distinción es la libertad interna del sujeto humano. La esencia del hombre, imagen de Dios, no actúa por presión de fuera, según una ciega necesidad, como las cosas corporales, sino siguiendo una tendencia y desplegando una actividad internas. La esencia del alma se emancipa ahora del orden exterior y necesario del cosmos, en el cual se hallaba aún para el neoplatonismo. Lo que es cierto de la vida moral —que el bien no puede ser nada impuesto exteriormente, sino solo algo que mane del interior—, aplícase al resto de la vida psíquica. También el conocimiento es, en todos sus grados, una actividad propia. El carácter de imagen de Dios, que tiene el alma, en nada se demuestra más claramente que en este beber de sí misma, en esta actividad espontánea. Un muro, un espejo, pueden dejarse imprimir desde fuera una imagen; pero el alma ha de ganar las representaciones con su propia actividad interna, ha de desenvolverlas en su seno por su propia virtud. También separa rigurosamente lo psíquico de todo lo corpóreo el hecho de que este último se halle siempre sujeto a una forma fija que excluye a todas las demás; pues una cosa no puede tener otra forma que la que tiene. En cambio, en el conocimiento espiritual coexisten siempre muchas formas, con frecuencia incluso opuestas; el alma puede comprender a la vez lo uno y lo otro. Pero cuanto más rigurosamente se distinguen el alma y el cuerpo, con tanta mayor premura aparece en primer término una cuestión que para los antiguos (si es que existía para ellos, por ejemplo, por un motivo religioso) no tenía verdadera importancia metafísica; una cuestión que había perdido su singular gravedad para la definición aristotélica del alma y solo había surgido nueva y apremiantemente en la ideología de los padres de la Iglesia: la de cómo es posible la unión del alma y el cuerpo. Pues bien, la evidencia de la esencial discrepancia entre el ser del alma y el de los cuerpos había penetrado ya tan profundamente en Hugo de San Víctor que este, siguiendo también aquí enseñanzas agustinianas, no puede considerar la relación entre ambos más que como un incomprensible milagro de Dios.

Por eso el camino de la salvación, el curso de la evolución del alma, va desde lo exterior a lo interior y solo desde aquí a Dios. La prepon-

derancia de lo exterior, del mundo, en la vida cotidiana, hasta el punto de que el mundo pueda parecer la verdadera realidad, en la cual el alma misma está inserta como un miembro; la prelación de los ojos de la carne y del mundo, en el conocimiento natural, son ya para Hugo la consecuencia de una pecaminosa inversión de lo «natural» en el más alto sentido. Y el que aspira a la verdad debe justamente convertir esta actitud en la contraria, desviando resueltamente la mirada; debe llegar al conocimiento de Dios, por medio de la contemplación interior, del conocimiento de sí mismo. También para él el mundo material solo es en el fondo un medio para desarrollar y suscitar la vida interior. Por eso solo se puede hacer luz, incluso sobre este mundo, por el camino del conocimiento de sí mismo.

Pero a la vez la Edad Media no logra nunca emanciparse de la concepción antigua del alma y de la naturaleza. El aristotelismo impide continuamente la plena expansión de las tendencias agustinianas. A pesar del nuevo conocimiento sobre la índole singular de lo interior; a pesar de la convicción reinante sobre la preeminencia de lo espiritual y psíquico, se sigue intentando recoger la relación del alma y el cuerpo en el esquema conceptual objetivo, que borra el verdadero contraste. El cuerpo es tan solo la posibilidad de ser vivificado y formado por el alma y de alcanzar con ella la plena realidad. Su ser actual propio ha de proceder del alma. Esto priva al cuerpo de la existencia sustancial; pero a la vez introduce esencialmente el alma en el proceso físico. Y esta dirección del pensamiento no decrece paulatinamente con el progreso del pensamiento occidental, sino que la recepción de la tradición y de las obras aristotélicas, siempre creciente hasta el punto culminante de la Edad Media, trae la completa preponderancia de la tradición antigua y los conflictos consiguientes, en este como en tantos otros puntos. Ante todo el influjo de la ciencia árabe (por parte de la cual la psicología recibió, por lo demás, impulsos muy importantes) pone una vez más en primer término la concepción objetivista, muchas veces incluso con tendencias naturalistas y materialistas. En la misma medida en que revive de nuevo el interés por la naturaleza exterior, amenaza muchas veces volver a perderse el concepto del alma. Las facultades del alma son entendidas al modo aristotélico, como la plena evolución de las funciones orgánicas corporales, hasta llegar al intelecto «pasivo». Y lo puramente espiritual de la razón, que se eleva patentemente sobre esto, el «intelecto activo», tiene de nuevo la tendencia a separarse del individuo y se convierte —incluso contradiciendo estrictamente la doctrina cristiana del alma individual inmortal— en el espíritu universal; representación en la que el carácter de la subjetividad amenaza sucumbir completamente, como en todos los conceptos del alma cósmica. Esta era naturalmente una consecuencia, desarrollada en el «averroísmo latino», que la escolástica había de combatir por razón del dogma religioso, a pesar de toda su dependencia respecto de Aristóteles. Alberto y Santo Tomás son los cau-

dillos de esta lucha. Sin embargo, siguen presos en el concepto aristotélico del alma. Con Aristóteles y los árabes —como anteriormente por obra de los mismos influjos un Guillermo de Auvernia o un Alfredo Anglico—, también ellos definen el alma como la general entelequia, la plena realidad del cuerpo, como el principio de la vida orgánica. Por eso, según Santo Tomás, la unión del alma y el cuerpo en el hombre no es ningún milagro, sino una relación natural de forma y materia. No se necesita buscar, según su doctrina, miembros especiales de unión entre ambos, como los que representarían ciertos aspectos del pneuma o del éter.

Santo Tomás opone expresamente su doctrina de la «unidad de la forma» a todas las tendencias favorables a la separación de la intimidad psíquica y el principio vital del cuerpo. La forma por la cual el hombre es un ser vivo y un ser racional es una y la misma. El alma vegetativa y sensitiva es una cosa con la racional. Solo así es el hombre para él un ser, una unidad sustancial. De otro modo sería solo *unum per accidens*. El cuerpo todavía no es por sí sustancia ni plena realidad. Llega a esa solo mediante el alma. El alma inmaterial es la forma sustancial del cuerpo. Por eso también el conocimiento humano tiene siempre condiciones corporales, empieza con los sentidos, no puede pensar nada sin la representación sensible. También el puro conocimiento interior de sí mismo, que San Agustín había sacado a la luz, es solo posible por medio de esa percepción de sí mismas que tienen las actividades psíquicas, que se realizan en una materia sensible dada. La relación con el cuerpo y el mundo exterior es una condición absoluta de toda la vida psíquica del hombre. La teoría tomista del conocimiento subraya, lo mismo que la de Aristóteles, la dependencia pasiva del sujeto cognoscente respecto de la realidad exterior. Todos los intentos de separar el interior del alma y los cuerpos extensos, desde el helenismo y San Agustín hasta los victorinos, señalan cada vez más enérgicamente la espontaneidad psíquica y buscan la actividad espiritual en la percepción sensible, condicionada por el cuerpo. Santo Tomás retrocede completamente al pasivismo de las doctrinas antiguas, que había encontrado su expresión más libre en la teoría de los ídolos de Demócrito, según la cual el conocimiento de las cosas se produce porque estas emiten imágenes objetivas materiales, películas, por decirlo así, que penetran en el alma por los sentidos como por unos canales. Esta forma crasa, que hace del alma un recipiente y el escenario de la mezcla de las partículas corporales así introducidas viendo en ella algo espacial, una cosa entre las demás cosas, solo podía mantenerse dentro de la doctrina materialista de los atomistas. Pero la analogía con los procesos de acción corporal es siempre un rasgo fundamental en la teoría del conocimiento de la Antigüedad y sus prolongaciones en la Edad Media. Partiendo de la consideración de la perfección, que parece mostrar inmediatamente, en efecto, la inclusión del alma en el orden del universo, se concibe siempre el alma a

la manera de la tablilla, en la cual la realidad objetiva imprime sus formas. Santo Tomás reforma la teoría de los ídolos, adaptándola a la creencia en la inmaterialidad del alma, pero mantiene su carácter pasivista y objetivista. Las especies sensible que parten de las cosas son en él incorpóreas, inmateriales; pero se imprimen en el alma como el sello en la cera. El intelecto activo y el conocimiento de sí mismo, por su parte solo pueden entrar en acción, sobre la base de esta acumulación de material cognoscitivo en la conciencia, realizada por el mundo exterior y los órganos corporales. El alma, como forma unitaria, permanece siempre, según esto, injertada esencialmente en el mundo exterior.

El alma se incorpora también, enteramente lo mismo que en Aristóteles y en Plotino, a una gradación que abraza todo el ser del universo. Esta estratificación objetiva va, en un progreso homogéneo, en cierto sentido, desde las meras cosas —pasando por las plantas y los animales con su especie de «alma»— hasta el hombre y desde aquí hasta las inteligencias superiores, para acabar en Dios. El alma humana ocupa en este orden el centro; se halla en el tránsito de lo animado y vivo a lo puramente espiritual. Santo Tomás trata de unir aquí a San Agustín con Aristóteles; quiere ajustarse a la idea cristiana del alma, separable de todo lo corporal, inmortal y por tanto ya sustancial en su mera espiritualidad, a pesar de aquella doctrina de la unidad formal, orientada en Aristóteles. La dificultad es grande; el conflicto interno de los motivos se trasluce por todas partes, y Santo Tomás solo consigue salir del paso mediante nuevas distinciones, a la manera del método escolástico. Hay también formas que no alcanzan la verdadera sustancialidad al informar la materia, o sea, como formas «inherentes», sino que son sustancias reales ya puramente en sí mismas: formas «subsistentes», *formae separatae*. De esta clase son los seres inteligentes de todos los grados. Son puras formas sin materia y sin embargo existentes por sí. Su conocimiento no está, por tanto, reducido a las imágenes sensibles. El hombre es el más bajo de estos seres. Pero figura a la vez, como la más alta de las criaturas, en la serie de las sustancias compuestas de materia y forma; es una sustancia compuesta. A diferencia de las puras inteligencias superiores, en la definición del alma humana ha de entrar el cuerpo. En la «unidad de la forma» la sustancia intelectual es a la vez la forma vivificadora de un cuerpo y por ende se halla unida con este y el mundo corpóreo. Aunque el alma es sustancia real en sí y se halla de consiguiente por encima de todo lo corporal, es también la forma del cuerpo; el cual solo mediante ella alcanza la plena realidad. El alma es inmortal en sí y sin embargo solo llega a tener plena vida en comunidad con el cuerpo. El dualismo antiguo actúa, juntamente con las tendencias agustinianas, en el contraste de la materia sensible y perecedera con el puro espíritu libre y en la discordante situación intermedia del alma humana; el concepto antiguo del alma sujeta al mundo, influye en la doctrina de la unidad formal del alma, a pesar de la índole sus-

tancial de su esencia espiritual inmortal. La unidad artificial de los motivos, artificialmente conseguida, no podía ser duradera.

La evolución siguiente, la «decadencia» de la escolástica, ha luchado en el sistema tomista rudamente contra esta doctrina de la unidad de la forma. En el centro de la lucha se hallan los campeones natos de la tradición agustiniana, los franciscanos. Ya Roger Bacon, el profeta de la nueva investigación de la naturaleza exterior, el heraldo de la experiencia y el experimento, vuelve sin embargo la vista con renovada fuerza hacia la experiencia interna inmediata, en que el alma se aprehende a sí misma y aprehende todo lo sobrenatural; y señala con todo rigor la radical diferencia entre lo psíquico y lo material extenso de la naturaleza. La total insuficiencia del esquema de materia y forma frente a esta dualidad se hace visible de nuevo. Roger acentúa con más rigor que nadie que, en lo psíquico, no existe ninguna subordinación ni pertenencia al mundo material; que las sustancias espirituales no tienen lugar alguno en el espacio, ni en el cuerpo todo divisible, ni en un punto indivisible de él. Lo mismo que se puede decir que el alma está en todo el cuerpo, como se había dicho repetidamente en la doctrina de la materia y la forma, debe concederse también que no está en ninguna parte de él. Si el alma es la forma del cuerpo, al que anima y da forma, su esencia primitiva y propia no radica en ningún caso en esto. Roger Bacon, como San Buenaventura en la antigua escuela franciscana y más tarde Duns Scoto y otros muchos, prefiere adherirse al modo de pensar que bajo la influencia de Avicebron aplica la dualidad de la materia y la forma al alma en sí misma, como hacían ya todos con el mero ser corporal. El concepto de la materia se separa entonces de lo material extenso y significa solo un principio de finitud, mutabilidad y pasividad. Ahora hay ya en el alma, prescindiendo del cuerpo, la dualidad de materia y forma y este par de conceptos ya no puede ligar parcialmente el alma a las funciones biológicas.

En el mismo sentido y señalando también la peculiar índole de la experiencia interna, aboga Enrique de Gante por la pluralidad de las formas en la esencia psicofísica del hombre, luchando contra el tomismo. Solo en la naturaleza inanimada y orgánica se puede hablar de la unidad de la forma; pero en el hombre hay la *forma corporeitatis*, además del alma racional e inmortal y debe por tanto separarse radicalmente de esta. Reaparece la antigua división tripartita; el hombre consta de materia corporal extensa, forma corporal y alma propiamente dicha. Duns Scoto desarrolla esto ampliamente. El alma sigue siendo para él la forma esencial del cuerpo; pero junto a ella, y sirviendo de intermediaria entre ella y la materia, actúa la *forma corpórea orgánica*. Esta es forma para la materia orgánica y por otra parte materia para el alma. El cuerpo es ya en sí un todo compuesto de materia y forma y proporciona en esta su plenitud la base y el motivo para la actividad propia del alma, para la sensación, el pensamiento y la voluntad. Consecuentemente, Duns se

revuelve también contra la opinión de Santo Tomás, según la cual la separación del alma y el cuerpo, que se verifica con la muerte, sería algo «violento». Por el contrario, solo aquí llega el alma a sí misma, a su esencia, a su perfección. Pero lo que Duns señala de nuevo con singular energía es el carácter —tan decisivo para separar del ser objetivo el concepto del alma— de la espontaneidad del conocimiento en todos sus grados, desde la percepción sensible y la sensación, que son concebidas como verdaderas actividades del sujeto (de las cuales los estímulos e impresiones exteriores son solo la ocasión) hasta la participación de la voluntad y del libre asentimiento en el juicio, de la cual hemos de tratar aun posteriormente. Nadie como él ha desarrollado antes de la Edad Moderna los principios de la psicología agustiniana del conocimiento, conducentes a este fin. La importancia de las *species sensibiles* desaparecen por completo; estas son solo causas concomitantes, junto al principio perceptivo activo del alma. Tampoco el intelecto es activo solo en cuanto a la posibilidad, ni llega a actuar solo mediante la *species,* sino que es ya en sí mismo, en cuanto todo, fuerza activa, guiado hacia determinados contenidos por las impresiones recibidas. En todo conocimiento intuitivo, sensible, hay actividad racional, acción del sujeto, como factor decisivo; solo que no tan clara como el conocimiento racional superior y propiamente tal. El conocimiento de la singularidad y la descollante significación de la vida volitiva y afectiva para la esencia del alma frente a la preponderancia del proceso cognoscitivo y del intelecto en la Antigüedad, y en especial la investigación de la esfera del sentimiento, tan descuidada anteriormente, entran con Duns en una nueva fase. La peculiaridad de lo psíquico subjetivo es percibida cada vez más nítidamente. En la psicología de Duns Scoto radica el decisivo apartamiento de la Antigüedad y el primer comienzo de la psicología del Renacimiento y de toda la Edad Moderna, como ya Siebeck ha señalado.

También Guillermo de Occam, combatiendo contra la doctrina de la unidad formal, distingue rigurosamente entre el alma pensante y separable del cuerpo, el principio formal de este y el *anima sensitiva,* que es extensa y está unida al cuerpo espacialmente, parte por parte. Pero como la raya divisoria está trazada según esto dentro de la misma alma consciente, Occam se detiene, inseguro aún, en el tránsito. Todo se reduce a que la existencia separada del *nus* aristotélico se prolongue aquí en lo individual. No se reconoce aún que la conciencia o la subjetividad es lo característico de la unidad psíquica, lo que la separa claramnte de todo lo material extenso, en todos los grados de la experiencia interna, incluso en la percepción sensible. La teoría nominalista del conocimiento en Guillermo de Occam y los suyos es de la mayor importancia para la evolución de estas cuestiones. Pues aquí viene la ruptura con la concepción antigua, según la cual el mundo exterior imprime de algún modo su imagen en el alma. Las imágenes sensibles, las sensaciones, no son reproducciones de las cosas y procesos reales, sino sola-

mente signos de estos y tienen un mero valor simbólico. La antigua teoría de los ídolos, cuyo valor había rebajado ya tan fuertemente Duns Scoto, sucumbe ahora con todas sus consecuencias para la concepción del alma. También es rechazada expresamente la teoría de Santo Tomás. El ser representado de las cosas se separa completamente de su ser en sí. Se subraya enérgicamente la heterogeneidad del elemento psíquico respecto del cuerpo extenso que debe representar. Lo interior es totalmente distinto del mundo exterior. De aquí al espiritualismo nominalista de Berkeley, y más lejos todavía, esta renovación de la teoría del conocimiento en la «decadencia» de la escolástica ha actuado en el sentido de una separación completa de lo psíquico y lo físico y de un conocimiento más claro de la intimidad cerrada y peculiar de todo ser psíquico, absolutamente irreductible a su ordenación en el universo causal y espacial.

En la época de transición, en el Renacimiento, se mezclan una vez más todos los motivos, viejos y nuevos, en abigarrada confusión. La resurrección de las doctrinas antiguas tropieza con el nuevo y rico interés vital por la peculiaridad interna de las personalidades, por la diversidad de los afectos psíquicos, por la peculiar movilidad de la elevada vida interior; y los nuevos sentimientos han de envolverse harto forzosamente bajo las antiguas divisiones y conceptos. El problema religioso del alma actúa simultáneamente y divide las escuelas según su posición frente a la inmortalidad. La filosofía natural, lo mismo italiana que alemana, intenta por todas partes arreglárselas con la antigua división tripartita. Se distinguen el cuerpo, el espíritu y el alma. El espíritu es descrito como un cuerpo sutil, de origen cósmico, que une el alma con el cuerpo y al hombre con todo el universo. En esta dirección ocupa especialmente un ancho espacio la doctrina de los *espíritus animales,* que sirven de instrumentos al influjo del cuerpo sobre el alma y del alma sobre el cuerpo, doctrina procedente de la concepción estoica del pneuma y conservada a través de toda la Edad Media. La tendencia vuelve a ser siempre la de introducir el alma en el orden cósmico, la de concebir el tránsito del mundo corpóreo al espiritual como continuo en algún modo. En correspondencia aparecen por todas partes viejos y nuevos conceptos del alma cósmica. Y se olvida fácilmente el conocimiento conseguido sobre la absoluta singularidad de la intimidad psíquica; la significación universal del ser psíquico vuelve a buscarse preferentemente en una función causal, la de animar y mover a los seres corpóreos.

Solo con el triunfo de la concepción puramente mecánica de la naturaleza surge de nuevo gran claridad. Ya en toda esta época se agita la tendencia a restringir al ser caracterizado por la nota fundamental de la extensión en el espacio, el equívoco concepto antiguo de la materia, cuya forma aristotélica permitía la más variada aplicación, incluso a lo puramente psíquico. Así por ejemplo, Marsilio Ficino, continuando las mencionadas doctrinas medievales, había separado el alma inmortal, como ser activo e indivisble, del ser extenso, divisible e inerte, del mundo

corpóreo. Pero también aquí se busca aun en lo psíquico la fuerza motriz de los procesos corporales y en general de todos los movimientos del mundo extenso.

El tránsito al modo de pensar puramente mecánico, que libra finalmente el concepto del alma de toda la carga objetivista de las funciones mecánicas y biológicas, se realiza por primera vez en Keplero, como ha expuesto muy bellamente Dessoir en su *Resumen de Historia de la Psicología*. Keplero es en un principio prisionero de las antiguas concepciones; en el imán que mueve, actúa un alma y el curso de los planetas es explicado siguiendo enteramente el procedimiento de los motores espirituales (antiguos y medievales) de los astros. «En las obras posteriores, por el contrario, pone con plena conciencia en lugar de un *anima* motora de los planetas, la palabra *vis* y considera esta fuerza como corpórea, puesto que está sometida a leyes geométricas.» Solo había un paso de aquí hasta la clara distinción del mundo extenso y la conciencia en Descartes. La nueva ciencia empujaba también a darlo. Si según su concepción de la naturaleza las cosas exteriores son de índole puramente cuantitativa y el libro de la naturaleza está escrito puramente en letras matemáticas, nuestras representaciones sensibles de la realidad, con su muchedumbre de cualidades, no pueden ser imágenes, ídolos, *species intencionales*, esto es, algo recibido meramente en impresión del mundo exterior y todavía homogéneo con este, sino que la relación entre la representación sensible y la cosa extensa es de la índole simbólica de la representación nominalista. También Demócrito había negado el verdadero ser a las cualidades sensibles; pero le faltó mucho para poder recoger las variadas imágenes en la subjetividad de la psique, que fue la solución en Keplero, Galileo, Descartes, Locke y los demás. En Demócrito el alma era un cuerpo entre los demás cuerpos. Pero ahora, y justamente por la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles, se distingue del ser material y extenso con más rigor que nunca.

La enérgica resolución de Descartes, que por lo demás dejaba a un lado muchos problemas importantes, es la que, como se sabe, ha aclarado grandemente y dado rigor definitivo al contraste entre lo interior y lo exterior, lo consciente y lo extenso. El cuerpo es ahora por primera vez, con todas sus funciones vitales y movimientos, verdadera sustancia, no dependiente ya de ninguna «forma» psíquica, sino plena realidad en sí. Y el alma queda por ende libre de toda unión esencial con el mundo exterior, con la forma corporal, con el pneuma o espíritu vital. El concepto cartesiano de los *spiritus animales* hace desaparecer toda la vaga confusión entre lo psíquico interno y lo que circula por el cuerpo, residente en este concepto explicativo de la relación psico-física. Los espíritus animales de Descartes son extensos; por ende pertenecen por completo al mundo material, están sometidos a las leyes mecánicas y no forman ningún tránsito esencial hacia lo inmaterial. Ya no se habla para nada de los motores astrales, del alma cósmica ni del pampsiquismo.

El mundo exterior gira sobre sí mismo, según principios mecánicos. Está separado por un abismo absoluto de la intimidad de la conciencia, de las almas dotadas de pensamiento y voluntad. Ningún ascenso gradual confunde la diferencia específica de las dos sustancias, como en Aristóteles, Plotino y Santo Tomás. La vida es mecanismo; y para excluir con entera seguridad toda anfibología, Descartes rechaza incluso el concepto de fuerza, por la tendencia psíquica que hay en este según él. Mas ahora la unión de las sustancias heterogéneas, que existen separadas por esencia, unión dada manifiestamente en el hombre, se convierte en el gran enigma, de un modo mucho más fundamental que para los pensadores de la patrística y de la Edad Media. Descartes mismo y todos los filósofos de la época siguiente se esfuerzan por resolverlo. La absoluta peculiaridad de la intimidad consciente y subjetiva es ahora conocida. Lo mismo cuando pienso en las ideas y en los principios, como el «intelecto activo» de Aristóteles, que cuando estoy paseando; lo mismo cuando percibo algo sensible que cuando padezco un dolor corporal, siempre sucede idénticamente que yo sé y siento, que yo tengo conciencia. Este rasgo fundamental de la conciencia interna, del «pensamiento», en el sentido más amplio de la palabra, no puede concebirse nunca separado de la esencia del yo; mientras que nuestro cuerpo y cuanto lo corpóreo implica, puede en el pensamiento separarse sin más de la realidad psíquica. La *res cogitans,* sea la infinita del ser divino o la finita de mi alma individual, no es un ser ideal, objetivo-inteligible, sino subjetividad y conciencia.

El principio agustiniano triunfa ahora claramente, no cargado ya con el contrapeso de la concepción antigua del universo. La inmediata certidumbre que el alma, que el yo consciente tiene de sí mismo, se opone al mundo exterior, dudoso y cuya existencia y esencia solo pueden inferirse partiendo de nosotros. Descartes mismo no parece haber sabido en un principio la gran tradición que seguía con su «descubrimiento» del punto de apoyo arquimédico en todo conocimiento y certeza. Y aún hoy están los nexos históricos insuficientemente investigados. La comparación con San Agustín ha sido hecha frecuentemente. Pero nadie ha expuesto aún cómo la tradición agustiniana en este punto, continuada en la Edad Media especialmente por Hugo de San Víctor y más tarde por Guillermo de Auvernia, alcanza en la «decadencia» una nueva importancia, oponiéndose al flujo del aristotelismo; ni cómo desde Roger y Duns, pasando por Guillermo de Occam, Pierre d'Ailly y Gerson, corren los hilos hasta Raimundo de Sabunde, Montaigne, Charrón, Sánchez y Campanella, todos los cuales son precursores inmediatos del descubrimiento cartesiano; ni cómo se hacen aquí por todas partes variaciones sobre el gran tema de la índole peculiar y la primacía en la certeza de la experiencia interna.

El nuevo concepto del alma alcanza una suprema cumbre en el principio leibnitziano de la mónada. El alma, en cuanto mónada, es

un ser perfecto para sí, es todo un mundo interior por sí, cerrado en sí, no menesteroso de influjo extremo ni de relación corpórea extensa con el universo. En contraste con el pasivismo antiguo, según el cual el alma es ante todo un órgano receptivo de las impresiones exteriores, un punto de encuentro y reunión de los ídolos introducidos en ella por la relación con el cuerpo y con el mundo exterior, como en Aristóteles, Demócrito o el Pórtico, ahora la convicción de la actividad de la intimidad psíquica, que se opone espontáneamente a todo el ser del universo (convicción que había pasado a primer término con el cristianismo) se desarrolla hasta su última consecuencia. El alma es según Leibnitz fuerza creadora, espontaneidad no menoscabada por ninguna resistencia externa; y esto no solo en la conducta psíquica del hombre libre, moral y religioso, sino en el conocimiento mismo de la realidad por medio de la percepción, concebido en otras partes de un modo tan completamente distinto. La evolución de la idea de la esponaneidad, desde San Agustín, pasando por Hugo y Duns Scoto, había impulsado ya a Valentín Weigel, el místico y filósofo de la naturaleza alemán, a la opinión que el concepto leibnitziano de la nómada representa ahora con toda claridad. Nada entra de fuera en la sustancia interna. Ni siquiera como ocasión o estímulo debe admitirse una influencia externa sobre el alma; sino que todo cuanto piensa y siente y ve, la inmensa variedad del mundo, «en» el cual el hombre vive su existencia, surge ante ella puramente desde su interior. La materia de Descartes era solo el ser extenso, solo pasividad, carente, incluso en el movimiento, de toda actividad y fuerza. En extremo contraste con esto, el alma es actividad desde el principio hasta el fin, continua transición por propia virtud, impulso propio, mutabilidad espontánea. Es imposible seguir representándose este alma localizada en el mundo exterior del espacio, tal como Descartes se representaba al alma unida con el cuerpo y en acción recíproca con el mismo, llegando a señalarle un asiento determinado en el órgano central humano. El alma ya no está «en» el espacio, en este mundo exterior de la experiencia diaria en el cual las cosas actúan unas sobre otras; sino que el mundo exterior y hasta el propio cuerpo, en cuanto objetos extensos, son fenómenos del alma, que se representan únicamente en la espontaneidad de la conciencia interna perfectamente encerrada en su interioridad.

No hemos de exponer aquí cómo los posteriores tiempos concentran sus esfuerzos sobre el mundo interior; ni cómo en el curso de las investigaciones epistemológicas la idea de la conciencia, desarrollada con claridad cada vez mayor, tiende a separarse del concepto del alma individual, con los problemas religiosos entrelazados en él; ni cómo la doctrina kantiana de la unidad trascendental de la apercepción y de la espontaneidad sintética de todo conocimiento prepara el terreno para las explicaciones de Reinhold o Maimón y para el gran desarrollo de Fichte, que puso por primera vez en relación el factor del libre albedrío con el centro de la conciencia y la subjetividad; ni tampoco, en fin, expondremos el

paulatino desarrollo de la experiencia interna, la formación de la psicología moderna. Solo tratamos una vez más de mostrar la íntima conexión con que los problemas de un mundo y vida nuevos maduraron para la filosofía moderna en una tradición tempranamente formada y continuada a través de toda la Edad Media y en especial de su última época. A este respecto hay aún en las doctrinas expuestas un punto de singular interés.

De la ya descrita actitud ante la vida nace en la patrística la idea de que nuestro conocimiento, vuelto hacia dentro, aprehende inmediatamente a Dios; pero al mundo solo a través de Dios. Todo conocimiento racional del mundo exterior, dice San Agustín, es una aprehensión de ideas, o —puesto que las ideas son solo momentos en el entendimiento divino— un contacto con Dios y solo por medio de Dios un saber del mundo. La doctrina platónica de la reminiscencia se prolonga así en una teoría metafísica del conocimiento, según la cual lo definitivo del saber surge en íntimo contacto espiritual de las inteligencias finita e infinita. El mundo y aquella impresión de su imagen sobre el sujeto, a la cual se atenía la Antigüedad y el mismo Platón, en lo sensible como en lo inteligible, desaparecen por completo. En la Edad Media han continuado esta doctrina los místicos agustinianos, sobre todo Hugo de San Víctor, y más tarde San Buenaventura y las escuelas franciscanas, Diterico de Freiberg y el maestro Eckehart. En todos ellos el camino es el mismo, que se conoce habitualmente en la forma de la cadena de los razonamientos cartesianos: de la conciencia de sí mismo y de la certeza interior a la idea de Dios con infinitud y verdad, que todo lo abrazan se pasa al mundo exterior, al ser corpóreo. Conocer realmente una cosa, contemplarla en su *ratio,* aprehenderla según las reglas eternas que el hombre halla en sí mismo y saca de sí mismo, significa contemplarla a la luz de la verdad primera, que es Dios mismo, dice Diterico de Freiberg. Semejante conocimiento nos pone en unión inmediata con Dios. Y esta concepción se extrema en tal medida que la representación, lo psíquico, llega a parecer heterogéneo a lo físico del mundo exterior; especialmente con el nominalismo de Guillermo de Occam. En el conocimiento (se explica) no tenemos nunca las cosas, ni sus ídolos, sino exclusivamente nuestras representaciones, como estados o actividades de nosotros mismos. Esto hacer subir de nuevo la confianza en la primacía de la experiencia interna. El conocimiento del universo es en el fondo conocimiento del yo, y a través de este es conocimiento de Dios. La experiencia interna no es solo un conocimiento del ser más importante y más próximo al sujeto cognoscente, aunque coordinado en último término a la experiencia externa de la naturaleza presente; sino que resulta que toda experiencia es primitivamente interna, que la experiencia interna es la fuente de toda llamada experiencia externa. Los conocimientos del sentido interno sirven de base a todos los del externo. (Es sabido cómo se complica en Kant el problema del «sentido interno» en esta misma

dirección.) Encontrar el mundo en el yo, pasando por Dios, no es solo, según esto una experiencia mística, o, como luego en Descartes, una marcha demostrativa para el que duda, sino el camino natural de todo conocimiento en cada uno de sus actos.

El siglo XVII ha desenvuelto esta doctrina con singular amplitud. (La repercusión del motivo alcanza hasta la teoría del conocimiento del idealismo alemán.) Geulincx, Malebranche y Leibnitz son los herederos de San Agustín y de aquellos pensadores de la «decadencia» que construyen sobre él. Conocida como caso típico, pero poco apreciada y estudiada, es la doctrina de Malebranche, que repercute directamente hasta en la disertación inaugural de Kant. «Vemos todas las cosas en Dios»; en Dios, con quien, vueltos a nosotros mismos, estamos en íntima unión, vemos no solo las «ideas», en el antiguo sentido, las verdades eternas, sino también los contenidos sensibles, también las imágenes de la percepción; y solo así, o sea, mediatamente, tenemos un conocimiento del ser real corpóreo de las cosas. También la teoría leibnitziana del conocimiento ha sido harto poco examinada hasta ahora en este respecto. Y sin embargo, Leibnitz se expresa con bastante frecuencia y claramente sobre esta cuestión [1]. Para él, cuyo concepto de la mónada había salido precisamente del pleno conocimiento de la singularidad, de lo consciente, y que había sacado hasta sus últimas consecuencias, es completamente imposible un contacto entre el yo y la cosa, una transmigración e invasión de lo exterior a lo interior. No puede haber una relación causal, un puente, entre el mundo exterior y el interior en la impresión sensible. El alma permanece encerrada dentro de su pura intimidad en todo tiempo. El mundo exterior no puede ser en último término el límite ni contorno extremo, sino que el alma tiene este solo en la riqueza vital propia y dada con ella misma. El prototipo de todo conocimiento es la reflexión, la visión que el alma tiene de sí misma, su saber de su propio interior. Solo por este camino llega el conocimiento al ser mismo y lo aprehende inmediatamente. La idea en mí es el «objeto interno inmediato». De lo exterior sabemos solo por intermedio de estas «ideas», de nuestras representaciones. «En nosotros mismos y en nuestra alma vemos el sol y todo cuanto existe.» Pues estas imágenes de la facultad representativa sensible y también los conceptos de nuestro pensamiento se refieren por su parte representativamente y en coordinación biunívoca a lo que existe «fuera de mí» (no entiendo ya, por tanto, en sentido espacial). Pero esta correspondencia ideal, por cuya mediación la percepción de nosotros mismos, pasando por encima del ser de nuestras almas, se convierte en un conocimiento mediato del ser, tiene su fundamento en el vínculo real del alma con Dios, como su Creador. Dios es el único objeto exterior inmediato, en el sentido de que en la visión que el

[1] Cf. mi libro sobre «El método de la demostración formal en Leibnitz», Giessen, 1914: cap. II. La teoría del conocimiento y la monadología.

alma tiene de sí misma llegamos justamente a la conciencia de la obra y de la acción divinas. El alma tampoco rebasa propiamente la esfera del yo, que «no tiene ventanas», ni en el conocimiento de Dios. También aquí el camino del conocimiento pasa por la representación medianera, dada en mí. Por tanto también Dios es solo un objeto «mediato». El alma individual no aprehende inmediatamente la persona divina en sí, sino solo la proyección de esta en el plano limitado de ella misma, en el espejo de su propio interior. Pero la diferencia es que aquí existe y se experimenta una relación real. El alma, como existencia imperfecta y limitada en sí misma apunta por encima de sí propia a la perfección infinita, como su fundamento. De la realidad de Dios y su actividad real creadora y conservadora, depende también el sistema de las cosas, su armonía, la correspondencia recíproca de todo lo existente; solo mediante la cual es posible que un alma individual conozca, por medio de la percepción de lo dado en ella, también lo exterior, las demás almas y seres y contemple en la percepción de su propio mundo interior el universo mismo, como en la imagen de un espejo convergente. No es en «Dios» donde vemos, pues, las cosas y las verdades, como enseñaba Malebranche, sino en nosotros mismos. Pero la realidad de la sustancia espiritual divina es la que tiende el puente entre nosotros y todo el resto del mundo. El alma de Platón estaba subordinada o incorporada al mundo sensible y al inteligible. En Leibnitz, a la inversa, tanto el infinito mundo exterior, del cual tenemos conocimiento en las imágenes sensibles, como la totalidad de las ideas en el antiguo sentido (o de las verdades eternas, como él prefiere llamarlas), la totalidad de las esencias o de las posibilidades inteligibles y de los mundos posibles, se hallan introducidos en el alma, a pesar de lo cual siguen teniendo existencia propia fuera del alma individual. El alma está en el mundo; pero el mundo está a su vez en el alma. La antigua idea de la relación del microcosmos con el macrocosmos, hasta aquí referida esencialmente a la identidad de las materias y de las fuerzas, a la analogía de los procesos y las obras del mundo y el hombre, recibe una nueva forma, partiendo de este concepto de la subjetividad, cosechado en plena madurez. El universo se halla reflejado, contraído de una manera única en el alma individual.

Esta teoría metafísica del conocimiento y aquella nueva ordenación del alma, de Dios y del mundo, exigida por la experiencia cristiana y en la cual se funda dicha teoría, explican que en la filosofía moderna se distinga muchas veces, con tan poco rigor, entre la experiencia interna en el sentido de la percepción interna empírica de los datos psíquicos individuales y en el sentido de una aprehensión e intuición internas de lo inteligible, del ser metafísico o ideal-lógico, por el espíritu. La anfibología, que ya había en la teoría platónica de la reminiscencia, alcanza una importancia singular y con frecuencia fatal. La «experiencia interna» es a la vez la autoconciencia empírica que el individuo humano tiene de

sí mismo y la relación metafísico-religiosa con Dios y todo el mundo espiritual entero (ante todo por intermedio de la «conciencia moral»). Sin duda se vio pronto que esa primacía de la interior evidencia se refiere esencialmente al hecho de la propia existencia, pero no en la misma medida al contenido de esta; pues lo que el alma es propiamente, en conjunto no está dado, manifiestamente. Se vio que los errores sobre nosotros mismos nos dan motivo para distinguir también, en la experiencia interna, entre la representación y el ser, la apariencia y la existencia. Especialmente desde Duns Scoto se ha señalado esto continuamente. Y lo mismo debía hacerse, muy singularmente, en la época de la nueva ciencia natural donde de pronto todo el conocimiento exacto y seguro del ser se refirió, predominante, sino exclusivamente, al mundo corpóreo, que simultáneamente se separaba del verdadero saber intuitivo inmediato de una existencia, saber que se encuentra exclusivamente en la conciencia que el yo tiene de sí mismo. Esta es la paradoja de la conciencia de una época, que se puede patentizar con singular claridad en Malebranche, el cual señala también enérgicamente la diferencia entre el hecho y el contenido. Pero se mantuvo el nexo y muchas veces la confusión de los hechos psíquicos con lo inteligible lógico-metafísico. Duns Scoto mismo cuenta, por ejemplo, en la experiencia interna el conocimiento de lo que es el concepto o el de que en toda investigación debemos desenvolver discursivamente lo desconocido partiendo de lo conocido. La percepción empírica de sí mismo y la intuición de la esencia eterna del conocimiento, de los conceptos, de las ideas, se confunden fácilmente, favorecidos por el doble sentido de lo «inteligible» como lo no perceptible mediante la percepción sensible externa. Así en Guillermo de Occam y todos los demás. La mayoría de las veces está aquí en primer término lo «suprasensible» en sentido metafísico-religioso; así muy singularmente en el concepto de la experiencia interna de Roger Bacon. Pero a medida que la Edad Moderna atiende a la realidad empírica, a la naturaleza, tanto externa como interna, resalta el peligro de introducir el conocimiento esencial de lo «inteligible» o la aprehensión de las realidades espirituales metafísicas en la esfera empírica de la percepción psíquica de sí mismo. Esto se revela especialmente desde Locke; pero también los racionalistas cayeron por ello en grandes confusiones. Descartes llama «intuitivas» a la certeza de la propia existencia, en el mismo pasaje en que habla de la intuición de los axiomas matemáticos; ambas cosas se conocen según él «clara y distintamente», en contraste con todos los datos de la experiencia sensible externa. Todas las incertidumbres de la tendencia idealista subjetiva en Descartes dependen de este punto. Y también en Leibnitz, que, sin embargo, volviéndose expresamente contra Descartes, hace del *cogito sum* el principio de las verdades de hecho y experiencia, el concepto de la «reflexión» tiene una peculiar ambigüedad. Aun con independencia de aquella teoría metafísica del conocimiento, de la representación en el interior, la facultad

que tiene el alma de mirar a sí misma y observar su propia vida es para él pura y simplemente la facultad de la abstracción intuitiva de las esencias, de la atención pura a las verdades eternas, al conocimiento de las últimas categorías del ser, como la sustancia, la unidad, la fuerza, la identidad, etc. El alma cognoscente aprehende primeramente en sí misma estas esencias ontológicas. Con Kant empieza una distinción rigurosa. También respecto del alma misma se distinguen una apariencia interna y una existencia sustancial. Pero la confusión influye también aquí muchas veces y acarrea nuevas dificultades en la teoría metafísica del conocimiento de Fichte y de los demás.

* * *

Es palmaria la importancia que la evolución del concepto de lo psíquico-interno —en unión con aquella concepción de la relación entre el alma, Dios y el mundo—, había de alcanzar para el desarrollo de esa actitud, preponderante en amplios trechos de la metafísica moderna, que se llama «idealismo», en forma demasiado imprecisa. La idea de Platón es el «ser que es», que se opone y ayuda a ser, por decirlo así, a lo subjetivo psíquico, cuya peculiar índole Platón no conoce propiamente todavía. Este idealismo es independiente por completo del concepto de sujeto. Pero la Edad Moderna, a la que se ha hecho patente el gran contraste del sujeto que conoce y quiere y el ser objetivo, trata, o de sumir al alma en el ser, continuando la antigua tendencia objetivista, como el materialismo, o de incluir el ser, el mundo exterior, en el sujeto, haciendo de él una «idea» en el nuevo sentido consciencialista, un fenómeno del sujeto. La preeminencia de lo espiritual y psíquico sobre la naturaleza, de la persona de Dios y del alma sobre lo objetivo, se extrema aquí hasta la afirmación de la realidad exclusiva de lo subjetivo. El gran polo opuesto de este movimiento idealista subjetivo de la Edad Moderna, es Spinoza. Su Dios es una sustancia real, en el sentido antiguo, con los atributos de la extensión (por solo el cual el «mundo» en el sentido objetivo tiene el predominio) y del pensamiento (que pierde necesariamente por su parte el carácter subjetivo y toda relación con la personalidad consciente de la evolución cristiana). Congruentemente Spinoza define de nuevo el alma como el ser formal del cuerpo, como un momento del ser objetivo, por decirlo así, coordinado con el cuerpo y ya no separado ni superior.

El alma es aquí la «idea del cuerpo». Pero esta idea ya no es la idea de Platón. El concepto procede en realidad de la teoría cartesiana de la conciencia y de la representación y trata de sugerir la representación refleja de lo corporal en lo psíquico (paralelismo psicofísico). Pero aquí se ha convertido de nuevo la representación en algo objetivo y abandonado el concepto propio de la subjetividad. La peculiar índole de la conciencia de sí mismo, colocada por Descartes en el centro, se desva-

nece por el mismo camino. El yo consciente de sí solo es para Spinoza la idea de la idea; con lo cual naturalmente también la conciencia de sí queda adherida esencialmente al cuerpo y a la conciencia de este, contra todas las tendencias fundamentales del concepto moderno del alma. El espíritu se conoce a sí mismo solo en cuanto percibe las ideas de las afecciones corporales. El pensar y el ser se aproxima de nuevo en Spinoza casi tanto como en Parménides.

Pero en la mayoría de los demás grandes metafísicos de la Edad Moderna, la evolución conduce al nuevo «idealismo» moderno. Este se hallaba ya apuntado en las doctrinas de los padres de la Iglesia. La patrística funde las tendencias espiritualistas e idealistas objetivas de la filosofía neoplatónica con su propia experiencia del alma individual, de la personalidad del Creador, del carácter secundario del mundo objetivo frente al intercambio de los actos de conciencia. Ya en la *gnosis* actúa junto a la intensificación del dualismo antiguo una fuerte tendencia al idealismo. En Orígenes el mundo exterior y la materia son creados solo posteriormente, por decirlo así, a causa de la caída de las almas libres que divide el reino de los espíritus. Aquellas almas deben encontrar en el mundo sensible y su atadura corporal, una nueva unidad y comunidad, desde la cual deben elevarse nuevamente al reino de Dios. El cosmos solo es, según esto, un medio de castigo y de corrección, un medio y camino de educación espiritual. Alcanzada esta, se acaba su existencia. Aquí se atribuye todavía al mundo corpóreo una verdadera y compacta realidad, durante el tiempo de aquella educación. Pero San Gregorio de Nisa tiende claramente a concebir aquel mundo —y con él especialmente el cuerpo— como si fuesen de una naturaleza «espiritual», como un complejo de cualidades inmateriales, para hacer comprensible lo que de otro modo parecería un enigma, a saber, que Dios, persona espiritual, haya creado este ser de las cosas materiales extensas, de una índole en apariencia completamente distinta. El cuerpo sensible aparece en él como un producto del alma, después del pecado original. Escoto Erígena ha introducido más tarde esta doctrina en la Edad Media. Sin embargo, todo esto resulta muy próximo a la tendencia inmaterialista de la teoría platónica de las ideas. Estaba reservado a la Edad Moderna el intento de disolver el ser entero del mundo en fenómenos de los sujetos, a la vez que este concepto de fenómeno experimentaba una transformación completa en sentido subjetivo, contrariamente a la forma objetiva platónica. El nominalismo de fines de la Edad Media fue quien enseñó por primera vez a distinguir con todo rigor entre la cosa de la naturaleza exterior y el fenómeno de la conciencia, como «ser intencional», entre el mundo en sí y el mundo como representación. Sobre esta base Nicolás de Autrecourt, en el siglo XIV, es el primero que ha planteado seriamente la cuestión de si cabe sostener partiendo de aquí la existencia propia del mundo exterior, un ser en sí fuera del mundo, como nuestra representación en nosotros. El nuevo motivo idea-

lista madura desde entonces, hasta llegar a la forma fundamental que le da Descartes, tomando por punto de partida la conciencia del yo.

Descartes mismo no era, como tampoco San Agustín, un puro idealista, en el nuevo sentido subjetivo de la palabra. Las cosas extensas son según él reales y tienen una existencia independiente por completo; no de otro modo que los sujetos psíquicos. El mundo del espacio ha sido creado por Dios, lo mismo que el mundo de los espíritus. Los grandes éxitos de la nueva ciencia de lo material extenso y su descubrimiento de las leyes de la naturaleza había de subrayar aun la existencia propia del mundo exterior. Mas los pensadores posteriores no podían contentarse con esta coordinación de sustancias tan heterogéneas. Malebranche, que estaba convencido de la preponderancia de lo espiritual sobre todo lo material, como solo podía estarlo un sucesor de San Gregorio de Nisa o San Agustín, propende ya muy claramente al espiritualismo; pero no llega a declarar irreal la naturaleza exterior de las *res extensae*. Su teoría conciliadora de la extensión inteligible está en el medio entre San Agustín o Descartes y Berkeley. Leibnitz no es tampoco exclusivamente idealista en el nuevo sentido moderno. En el mundo real metafísico, tal como él lo ve, no hay nada material, sino solo objetos inmateriales. Lo corpóreo extenso es tan solo la apariencia de las unidades de los seres inteligibles y de los órdenes inteligibles de los mismos. Con esto se acaba la existencia del «mundo exterior» en el sentido de Descartes, Spinoza o Malebranche. Pero esto no significa aún en modo alguno que se introduzca la naturaleza exterior en la subjetividad de las almas. Tampoco ocurría así en el inmaterialismo de San Gregorio de Nisa. Lo inmaterial no es aquí en modo alguno idéntico con lo subjetivo de la psique, aunque es concebido de un modo enteramente distinto al de lo inmaterial de Platón. Las unidades inmateriales objetivas, de las cuales se «compone» la realidad y todo lo extenso en apariencia, estas mónadas, están concebidas según el modelo del ser consciente subjetivo del alma y por analogía con él. La primacía de lo psíquico conduce a Leibnitz, más convincentemente que nunca hasta entonces, a una idea que en la Antigüedad Heráclito había apuntado y Plotino desarrollado por vez primera, y que en el umbral de la Edad Moderna habían hecho plausible la mística alemana y la filosofía natural del Renacimiento, pero principalmente Nicolás y Bruno, la idea de que en la reflexión interior del alma tenemos la clave de la esencia del mundo y de todo ser. Todo lo que existe, dice Leibnitz, ha de ser unidad o componerse de unidades. Pero una verdadera unidad no puede encontrarse nunca en lo material extenso. El alma, por el contrario, aprehende en sí misma algo indivisible, simple, que es una unidad de cosas diversas. Todo ser debe concebirse, por tanto, según el modelo que nos es dado en esta intuición de nosotros mismos. No es que detrás de las cosas se hallen por todas partes almas y sujetos que proyecten su luz sobre ellas, por decirlo así y que se las representen; sino que se debe orientar

el concepto de la sustancia en general hacia la realidad inmediata de la sustancia psíquica, para sí misma, y hacia aquellos caracteres fundamentales sobre los cuales se erigen su conciencia y su vida interior subjetiva. Las mónadas no son todas «almas» en nuestro sentido, centros de conciencia y personas, sino que son sujetos solo en el antiguo sentido de sustancias sustentadoras. Pero mientras en la Antigüedad se había equiparado el ser del alma todo lo posible con la objetividad, aquí se acerca tanto el ser objetivo a lo subjetivo psíquico, que de nuevo una gradación parece conducir en progreso homogéneo desde la piedra, o el agregado inextenso de mónadas «durmientes» o «desnudas» que constituye su fondo, pasando por la planta y el animal, hasta el alma humana. También en Leibnitz la inclusión del alma en la gradación del ser es un conato objetivista, que le separa con todo rigor del idealismo subjetivo de un Berkeley. Pero este conato queda paralizado en parte por su concepto monadológico del ser, que está forjado por analogía con el alma. Por eso no representa una recaída en el concepto antiguo del alma el hecho de que aquí se ponga de nuevo al alma en conexión con la fuerza motriz y la forma vital, contrariamente a la tendencia separatista de Descartes. Pues más bien son las últimas una especie de grado inferior de lo psíquico que no el alma un caso particular del ser objetivo, o una forma de lo animado y orgánico. Leibnitz vuelve a aplicar al alma los conceptos aristotélicos de energía y entelequia; pero en él estos conceptos han cambiado completamente de significación. Ya no son principios objetivos por su origen, sino principios sacados de la reflexión sobre lo psíquico. El alma ya no es la forma de un cuerpo, supuesto como ser conocido, sino que en la *Monadología* el cuerpo mismo es una ordenación de sustancias, que deben concebirse por analogía con lo psíquico, aunque no precisamente como almas en sentido estricto. Posteriormente, en Schelling —que también coloca al alma en una gradación objetiva, los derechos de la subjetividad quedan garantizados de un modo totalmente análogo. Porque Schelling concibe la naturaleza misma, no solo como inteligible en el fondo, como fundada idealmente, en el sentido de Platón, o creada según ideas, en el sentido de San Gregorio de Nisa, de San Agustín y Malebranche, sino como «inteligencia inconsciente».

No intentaremos seguir la evolución del idealismo moderno desde Descartes y Leibnitz, con sus amplios fundamentos y consecuencias metafísicas y epitemológicas, con su culminación en la metafísica del yo absoluto, extremo opuesto a la concepción antigua del ser —el «yo» como principio filosófico pertenece exclusivamente a la Edad Moderna desde Descartes y Leibnitz— con sus intentos también de asimilar en sí el idealismo «objetivo», como en Schelling o Hegel. De todos los sistemas y tendencias idealistas solo serán objeto de especial mención aquí dos concepciones del universo, que se hallan particularmente próximas al origen religioso de todo este problema y a la antigua conciencia cristiana

de la significación, única en su género del alma individual, y que se aventuran a sacar de este sentido del universo una extrema consecuencia metafísica: el idealismo de Berkeley y el de Fichte.

Para Leibnitz el «mundo exterior» tiene todavía una realidad propia, aunque no en la forma del espacio, que nuestra experiencia sensible le quiere atribuir. Los animales, las plantas y hasta la materia «muerta» tienen un valor y un ser propios en la gradación del universo; solo que todo esto tiene en el fondo una estructura monadológica y análoga al alma. La «materia», en cambio, significa solo un aspecto de la finitud, de la limitación íntima de los seres individuales de toda especie y grado. En el mundo de las mónadas es todo tal como lo había presentado un día aquel hermoso sueño de Enrique Susón. El universo entero de las criaturas, desde las arenas del mar hasta el hombre, refleja y ensalza la perfección de Dios. Sobre todas las cosas cae una parte del resplandor que se ha solido buscar tan solo en el alma humana. Toda mónada es unidad inmaterial, fuerza espontánea y sustancia imperecedera. También las «almas» animales, los principios vitales individuales de los seres orgánicos, son a su modo «inmortales». Pero esto no significa, como ya se ha dicho, que el mundo se convierta totalmente en un reino de almas, de sujetos. Las analogías de los mónadas inferiores con las almas propiamente dichas, de la indestructibilidad con la inmortalidad personal, de la «representación» y la «percepción» —en el sentido preconsciente y objetivo de la «representación de lo múltiple en lo uno»— con la representación consciente y el conocimiento, no bastan para borrar la diferencia. Por ende el alma humana tiene también realmente su cuerpo; solo que no reside en él en cuanto parte material del espacio, como todavía cree Descartes, sino que con el cuerpo vive solo en la relación de una coordinación inteligible. También, pues, el ser del cuerpo humano y el ser todo de la naturaleza infrahumana tienen realidad propia y cumplen la gran misión universal, según su índole y valor propios, siendo irreemplazables por los grados superiores, por las almas conscientes.

La metafísica idealista de Berkeley, por el contrario, saca la consecuencia de la actitud moderna ante la vida, según la cual la naturaleza exterior entera, con toda su belleza, variedad y vida, la materia, las estrellas, las plantas, los animales e incluso el cuerpo del hombre, solo existen «para» el alma humana y el proceso de salvación que la eleva hasta Dios. El problema planteado por el primer principio espiritual del Creador personal del universo y ya visto por San Gregorio de Nisa —a saber: qué sea lo que esta persona espiritual de Dios haya podido crear con la materia inespiritual y todo lo extenso— se une aquí con la duda radical acerca del «mundo exterior», que despierta en todo yo consciente y pensante y que había brotado del descubrimiento agustiniano de la primacía de la experiencia interna en la certeza y de la concepción subjetiva y nominalista del proceso cognoscitivo en los

pensadores de fines de la Edad Media y en Descartes. Están por investigar todavía los hilos directos que unen acaso a Nicolás de Autrecourt (a quien se ha llamado el Hume medieval, a causa de su negación de los conceptos tradicionales de la sustancia y de la causalidad, negación que anticipa de un modo sorprendente la crítica inglesa del conocimiento, en la época de la ilustración) con Berkeley, que se remite expresamente a «algunos escolásticos», o con sus contemporáneos de la misma tendencia sistemática, como Roberto Greville, Norris y Collier. El planteamiento del problema y en especial el pronunciado nominalismo de Berkeley hacen resaltar claramente que han de encontrarse enlaces históricos.

Berkeley rechaza totalmente, con el concepto de la sustancia corporal, el de una naturaleza y un «mundo exterior» existentes en sí mismos, mientras se entienda por éstos algo más que la existencia real de otras personas dotadas de alma espiritual. Los cuerpos no son otra cosa que complejos de «ideas». Pero esta palabra ya no se entiende en el sentido objetivo de lo inteligible, sentido vivo aun en toda la evolución desde San Gregorio de Nisa hasta Malebranche y Leibnitz, a pesar de la incorporación de la idea platónica al intelecto divino, sino puramente en el sentido subjetivo de nuestras representaciones, de los contenidos cambiantes en los sujetos conscientes, intelectualmente activos. El mundo de las cosas y de los organismos, de los cuerpos celestes y de los elementos, no es nada más que nuestra representación, una apariencia en las almas individuales. No están las almas en el mundo, sino que el mundo está solo en las almas. El concepto de la apariencia, que en Leibnitz presenta un doble matiz, pierde ahora por completo el tinte objetivo que en la Antigüedad le definía casi exclusivamente y según el cual la apariencia es una clase de existencia objetiva, pálida y sombría por sí misma. Ahora es concebido exclusivamente en el nuevo sentido, como apariencia en los sujetos. Este concepto repele a la vez el origen objetivo, la cosa que se me aparece. *Esse=percipi* es la fórmula de Berkeley. Es para él un contrasentido admitir un ser, que exista independientemente de los sujetos y de sus percepciones, como una existencia de cosas en sí no pensantes, exteriores a los espíritus, *res extensae* «junto» a las *res cogitantes*. Así como Descartes y Locke habían reconocido que las cualidades sensibles son meramente subjetivas, Berkeley quiere incluir también en el sujeto aquellas propiedades primarias que se habían atribuido siempre a las cosas existentes en sí mismas; de este modo sucumbe también el concepto mismo de cosa.

Solo almas hay, pues, esto es, solo sustancias inmateriales, indivisibles y siempre activas. También para Berkeley todo representar y pensar es espontaneidad del alma, como explica extensamente y trata de demostrar en sus investigaciones sobre la teoría de la visión, continuando la línea de San Agustín, Duns Scoto. Solo hay sustancias que son todas de la misma naturaleza que en la gradación de Leibnitz tienen solamente las verdaderas mónadas sujetos, desde el alma humana hasta Dios.

El mundo real es exclusivamente un mundo de «espíritus». La facultad de producir ideas y de ser activo frente a ellas caracteriza a estos espíritus como seres dotados de voluntad. El hecho de que los fenómenos sean independientes del arbitrio personal, en amplia medida, y de que presenten esa estabilidad y regularidad internas y esa concordancia de las representaciones, en las diversas almas, que nos dan motivo para admitir falsamente un mundo material existente en realidad y por sí, prueba la existencia de Dios, como sujeto omnicomprensivo e infinitamente activo, bajo cuya acción estamos cuando percibimos en nosotros este mundo «objetivo», o lo que es igual ahora, sustraído al arbitrio subjetivo. La naturaleza exterior entera, con sus leyes internas, descubiertas por la ciencia, con toda la riqueza de sus obras; la mecánica inconcebiblemente ingeniosa de los organismos y toda la belleza de las plantas y animales, es tan solo un mundo de la representación, puesto por Dios en nosotros. En esta concepción —subraya Berkeley— la naturaleza, tal como la conocemos realmente, no pierde nada; la diferencia entre lo real y lo fantástico o lo soñado no se debilita en modo alguno; la regularidad y la íntima sujeción a leyes propias que presentan los procesos representativos llamados naturaleza, mundo exterior, siguen teniendo la misma fuerza y belleza, aun cuando no concibamos su existencia como la de un ser material, sino como un efecto de la actividad del espíritu divino, que tiene lugar en nuestro interior. Por el contrario, solo así se comprende inmediatamente por vez primera el sentido inmanente del «libro de la naturaleza». El nominalismo llama «signos» a nuestras representaciones perceptivas; y signos son, pero no de una existencia exterior, de un algo «estúpido y sin ideas», que solo sería a su vez un producto y una expresión del poder y la sabiduría divinas, sino signos inmediatos de Dios y de su actividad en nosotros. La creencia en la realidad sustancial y objetiva de la naturaleza es un error «pagano». En él la naturaleza se introduce entre nosotros y Dios, como un término medio ciego y falto de pensamiento, que no hace sino alejarnos de aquel y que haciéndose independiente conduce muy fácilmente al ateísmo y al fatalismo, a la creencia en una fuerza propia del ser objetivo y de sus leyes eternas, superando toda vida subjetiva de la voluntad y el sentimiento, y conduciendo, en definitiva, al materialismo. Lo que llamamos habitualmente la naturaleza no es otra cosa que el lenguaje con que Dios nos habla a nosotros, los sujetos finitos; con el cual nos adoctrina sobre su propia perfección y los caminos moralmente necesarios de nuestra conducta. Así como en los demás libros las palabras se componen de letras y las frases de palabras, y todo se reduce a descubrir el sentido inmanente de estos signos, así el libro de la naturaleza es una infinita diversidad y cadena de representaciones, que están enlazadas unas con otras e ingeniosamente ordenadas y tienen un curso sumamente regular, inteligible y lleno de sentido en todos nosotros. La tarea de la vida es aprender a leer este sistema de signos a descubrir sus leyes, comprender su sentido divino y

dirigir por él nuestra propia conducta. ¿De qué nos serviría dar el rodeo de una naturaleza real y dotada de existencia independiente? En estos signos de nuestra representación del universo comprendemos a Dios y su lenguaje *inmediatamente;* así como en la imagen sensible de una faz humana leemos la invisible vida interior de la persona. De este modo, la verdadera realidad es para Berkeley exclusivamente de naturaleza psíquico-espiritual, es un cosmos de sujetos, sometidos a la influencia de la persona divina, que los domina y une a todos. El ser objetivo, la naturaleza visible, es tan solo en lenguaje ideal que tiende los hilos de la voluntad y de la comprensión entre Dios y los sujetos finitos y que señala a las almas individuales sus caminos de vida y les proporciona, por decirlo así, el material para su desarrollo moral.

El idealismo de Fichte es una construcción más avanzada en este último sentido, que da una expresión metafísica tan inmediata al concepto cristiano de la vida. Pasaremos por alto el cambio que respecto de Berkeley introduce en la relación de los distintos yos individuales con el ser divino y por ende en el concepto mismo de este último, la especulación fichteana, partiendo del principio del yo. Tampoco hablaremos de cómo este idealismo de Fichte se esfuerza por recoger en su seno el realismo, ni cómo con esto la naturaleza, que con toda consecuencia se presenta ahora solo como el no-yo, parece muchas veces surgir como un producto real de la inteligencia absoluta. Aquí vamos a detenernos solamente en aquella tendencia fundamental de la doctrina de Fichte, que quiere hacer del mundo exterior la representación de los distintos sujetos completamente en el sentido de la metafísica berkeleyana. (Singularmente importantes a este fin son los *Hechos de la conciencia,* de 1810-11.)

También el idealismo de Fichte lucha, como el de Berkeley, contra la creencia en la realidad independiente de lo objetivo, creencia que conduce al fatalismo y al ateísmo; lucha contra el naturalismo y el realismo «dogmático», que para él está incorporado sobre todo en el sistema de Spinoza. Por consecuente y acorazado contra toda refutación lógica que se pueda construir un sistema semejante del ser, está juzgado por el hecho de aniquilar la libertad y espontaneidad del sujeto humano y por ende el centro y sentido de nuestra existencia, la vida moral. El alma libre no puede considerarse nunca como un miembro del universo objetivo, como un grado en la evolución del ser en que la naturaleza se torna consciente de sí misma. Si se concibe el yo como el mero reflejo de un ser previamente dado, inerte e inconsciente, el yo no puede poseer ni significar entonces una verdadera espontaneidad interna. Entonces yo no obro; no hago de mí mismo en mi evolución moral lo que debo ser y seré; no me convierto en señor de la naturaleza, como es menester, sino que estoy totalmente oprimido por las cosas, por la naturaleza y las leyes indefectibles de su ser. Lo más seguro, lo más importante y más santo de toda existencia, la voluntad libre, el amor vivo, la actividad

ético-espiritual del hombre, quedan negados a favor de un mundo exterior sensible, que se toma por real sin restricciones.

Pero la investigación detallada del conocimiento, de la conciencia de lo presuntamente dado, revela que no puede ser así. La conciencia es una vida peculiar y autónoma, fundada en sí misma y en sí misma encerrada, vida que no puede ser un reflejo muerto y pasivo de algo exterior, sino que, viva y activa en sí misma, saca puramente de sí sus contenidos, como ya había enseñado Leibnitz. Por ende todo conocer, incluso la llamada percepción externa, es en realidad un saber, no del objeto, sino tan solo del propio estado interior, es autointuición de la actividad del yo. En toda percepción el yo se percibe primera e inmediatamente a sí mismo y su propio estado (cf. el «objeto interno inmediato» de Leibnitz). No tenemos primitivamente conciencia de las cosas, sino de nuestra visión y nuestro sentir.

Y no solo «primeramente», sino que en toda su extensión permanece el saber reducido a lo interno. En realidad no existe lo que se llama habitualmente el «sentido externo». También este es solo un caso particular del sentido interno y designa solo particulares afecciones del yo. «La conciencia del objeto es solamente la conciencia de mi producción de una representación del objeto, no reconocida como tal.» «Y así *toda* conciencia es solo una conciencia inmediata, conciencia de mí mismo.» No se nos aparecen las cosas por medio de sus representantes, como en la teoría de los ídolos y en todas las demás teorías habituales de la percepción, sino que la cosa percibida es nuestro espíritu mismo, que se reproduce espontáneamente, por decirlo así, en la imagen. Las cosas y el mundo corpóreo que nos rodea, son nuestros propios productos fenoménicos, son criaturas de la representación. Todo lo que veo fuera de mí es en el fondo yo. En toda conciencia del ser me intuyo yo a mí mismo, en la particular limitación de mis íntimas facultades de la vida activa en mí.

Pero esto no significa que se equipare la realidad al sueño y se rechace el «mundo», como mera ilusión, sin significado ni realidad. El mundo no tiene ciertamente «realidad» en el sentido del «realismo vulgar», de tal modo que, como ser propio y dotado de una existencia material, determinase la conciencia, el saber; el saber no puede estar determinado «desde fuera», según Fichte. Mas no por esto es sueño, como tampoco lo es en Berkeley. No depende de mi arbitrio lo que experimento en forma de un mundo exterior «en» el cual soy activo; sino que me encuentro en él determinado sin mi cooperación. La «realidad» de este mundo exterior o de esta intuición de un universo reside en la significación y el fin espirituales de estos determinados fenómenos internos, de estas imágenes producidas por mí mismo en sucesión totalmente determinada. Pero la «significación» y el «fin» rebasan la esfera del mero saber y aluden a la voluntad y a nuestro «destino» interno, en el sentido ético-religioso. La realidad del aparente mundo exterior es

una realidad práctica, según la doctrina de Richte, que utiliza metafísicamente de un modo más profundo y más claro que Berkeley el fundamental sentimiento cristiano de la importancia céntrica y exclusiva de la salvación de las almas. Nuestro particular destino, la carga con que debemos caminar, se expresa en la concreta particularidad de nuestras representaciones del universo, de la representación de nuestro cuerpo y del medio que nos rodea, los cuales suministran, por decirlo así, el punto de partida de las acciones, de las aspiraciones y proyectos morales. El íntimo destino de que me doy cuenta en el saber, bajo la forma de la intuición objetiva, es el destino de mi libertad, la particular limitación y la forzosa dirección de mi autonomía originaria, no menoscabada por la traba exterior de los objetos dados. Yo, como fuerza real activa, como ser moral con absoluta libertad interna, pero reducido a determinados caminos, y que solo se torna voluntad determinada en tareas determinadas, soy quien tiene «realidad» en sentido propio. El mundo de los objetos, la naturaleza, alcanza su forma de realidad partiendo de ahí. La naturaleza es la «apariencia», no de las «cosas» en sí, sino de mi propio «destino» moral. Todo contenido positivo del saber es —visto desde aquí— la conciencia que el sujeto cognoscente tiene de sí, no como *res cogitans,* pues esta fuera una idea todavía demasiado sustancial en sentido objetivista, sino como aspiración individual, como impulso, particularmente dirigido hacia la actividad espontánea; es la conciencia que el sujeto cognoscente tiene de sí y de su destino moral.

El mundo sensible es solo, pues, el «material para el cumplimiento del deber, hecho sensible». Y esto, tomado con todo rigor. No es que el mundo sensible solo en este respecto entre en consideración para el hombre, como ya habían indicado San Agustín y otros muchos, sino que no es absolutamente nada más; es apariencia en los individuos, que como tal «hace sensible» el deber de éstos en la vida, convirtiéndolo en «intuición del universo»; exactamente lo mismo que para Berkeley las cosas no son más que una conversación espiritual del Creador con las almas. Los espíritus libres y su unión espiritual en Dios, son lo único real. Un mundo sensible independiente, mediante el cual obrarían unos sobre otros, no existe. La libertad de estos espíritus, en cada uno a su manera y sin embargo en todos con la unidad armónica de un sistema inteligible, es limitada, está sujeta de antemano a determinadas vías, a determinadas funciones y resistencias, que se trata de desempeñar y vencer. «Mi mundo es el objeto y la esfera de mis deberes, y absolutamnte nada más.» «Yo tengo estos determinados deberes, que se me presentan como deberes hacia tales y tales objetos; estos determinados deberes no puedo representármelos ni cumplirlos de otro modo que dentro de un mundo tal como el que me represento.» Mi conciencia del mundo y con ella mi acción, no proceden, pues, del mundo y la existencia de mi yo en él —como piensa el dogmatismo—, sino a la inversa, de la necesidad de obrar proceden la conciencia de la «realidad» y mi posición «en»

ella, la conciencia de mi cuerpo y las posibilidades de acción. La «creencia» en el mundo sensible y su «realidad» surge para mí en la conciencia inmediata de mi destino moral. Mi esencia espiritual moral y mi saber de la verdadera realidad espiritual, del reino de los espíritus y de la vida divina, que los sustenta, se labran en la resistencia y la oposición de aquel mundo a lo suprasensible. La naturaleza en que he de vivir y actuar no es, por tanto un ser extraño, existente en sí y creado independientemente de mí, sino que, formada en mí por las leyes propias de la actividad espiritual, no expresa en ninguna parte otra cosa que «mis relaciones conmigo mismo». Pero solo hay una relación fundamental conmigo mismo, y todas las demás son variedades: realizar mi destino moral. En todo «ser», en todo «mundo», me intuyo siempre a mí mismo e intuyo mi posición en el orden moral universal; intuyo las particulares resistencias y limitaciones a que se anidan mis designios y proyectos. El realismo ingenuo de los hombres de vida activa, tiene, pues, razón con su creencia en la «realidad» del mundo sensible. Lo mismo que Berkeley opina que solo las investigaciones de los filósofos han hecho del «lenguaje de Dios» una existencia propia y una sustancia independiente, Fichte cree que, para la conciencia moral no corrompida, el mundo exterior es solamente el material de los deberes y la ocasión de obrar; que la creencia del hombre moral en esta «realidad» externa no es en el fondo otra cosa que su creencia en el propio destino moral. Solo la falsa especulación ha hecho de él el concepto de un ser muerto, inerte, existente en sí mismo, extraño al yo.

Esto resuelve también el problema de la unión del alma con el cuerpo, que gravitaba tan pesadamente desde Descartes. El cuerpo no es una realidad propia, sino solo el punto más céntrico y más personal en la intuición del mundo limitada por el deber. No es solo un medio e instrumento para el alma, sino que es él mismo el alma, el yo individual ético-espiritual, pero intuido solamente en la representación sensible, en la corporalización aparente de sus tendencias y fuerzas, de sus caminos y resistencias. El objeto inmediato de mi intuición es también en la sensación y la percepción corporales mi libertad y destino moral. «Solo dentro de los individuos y mediante la autointuición de su propia fuerza surgen mundos sensibles.» Solo dentro de ellos aparece también el cuerpo «en» que según la representación vulgar está encerrada el alma.

Por tanto, el individuo no está limitado nunca verdaderamente por una realidad exterior dada, sino solo por dentro y por la pertenencia al «reino de los espíritus», en cuanto es solo un individuo libre junto a los demás y tiene que cumplir determinados deberes, diferentes de los deberes de los demás. El último fin moral está, por decirlo así, dividido, fragmentado en los destinos de los individuos. Los demás son, pues, realmente mi «mundo exterior». *Ellos* no son solo creaciones aparentes de la propia realidad moral, sino que viven junto a mí y fuera de mí,

sobre el mismo fondo de aquel torrente de vida espiritual que llega en los individuos a la conciencia de sí mismo y al pleno despliegue de su propia riqueza (cf. el proceso eckehartiano de la autorrevelación divina en la génesis de las criaturas). «Ningún individuo intuye a los seres iguales suyos, en sí mismo y en la intuición de sí mismo, sino que los intuye en la intuición inmediata de la vida una. Todo lo demás que hay en la naturaleza, la fuerza física, etc., hasta descender a la materia, sí lo intuye todo individuo en sí mismo.» Aquel antiguo principio de la visión en Dios o a través de Dios, vale, pues, también en Fichte para el conocimiento de los demás seres dotados de alma espiritual. Y en cuanto que el «mundo» de los individuos libres, la gran comunidad moral, el reino de los fines individualmente diferenciados, es el único mundo real, y todos sus individuos surgen del torrente uno de la vida, dice también Fichte que en el fondo Dios es el único objeto de nuestro saber y experiencia. En esta relación con Dios radica también el fundamento de la comunidad y la conexión de la representación del mundo en los individuos, con todas las perspectivas particulares de los distintos individuos y sus particulares relaciones con la parte del mundo extenso o la intuición del universo que sienten como sus cuerpos; el fundamento a la vez de que todo cuanto hacemos altere e influya no solo el mundo representado en cada uno de nosotros, sino de modo correspondiente el representado en todos los demás individuos. Lo que en Fichte hace concordar unos con otros a los yos encerrados en sí, es también una especie de «armonía preestablecida», como la que reina entre las mónadas leibnitzianas. Solo que la creación divina no está preestablecida aquí de una vez para toda la eternidad, sino que los «destinos» se desarrollan y se diferencian en el curso de su vida divina misma, sin anular la libertad de los individuos y adquiriendo forma solo en los hechos de éstos. El sentido ético-espiritual de todo lo que yo hago influye sobre el reino eterno de vida espiritual a que pertenezco. Y mientras en la concepción objetivista platónica del universo la actividad del alma carece de influjo sobre el mundo inteligible de las ideas eternas, y solo puede computarse en el reino de lo sensible, la metafísica fichteana del yo absoluto, transformando lo inteligible en la inteligencia, atribuye a la actividad espiritual, a la lucha del alma que busca a Dios, al amoroso cumplimiento del destino personal, una acción eterna en el reino mismo de lo eterno.

CAPÍTULO 4

El ser y la vida

Uno de los últimos problemas de toda existencia, una de las oposiciones primordiales, en todas las manifestaciones de la «necesidad metafísica», es la unión y la contraposición de la inmutabilidad y de las transformaciones, del reposo y del movimiento, del ser fijo y permanente y de la vida siempre cambiante. Apenas hay un rasgo que caracterice la estructura de lo dado inmediatamente en torno nuestro y en nosotros mismos, de un modo más general que el de la transformación continua, del cambio en el tiempo. El nacimiento y la muerte, el vivaz desarrollo y la decadencia, son hechos básicos de toda cotidiana experiencia y fuentes de todo placer y dolor. Y en la medida e nque nos acercamos a las cosas de nuestro contorno o a las de nuestro interior, parecen desvanecerse los rasgos de la inmutabilidad y del reposo, para presentársenos como un lento fluir inadvertido. Pero hay en nosotros, por otra parte, muchas cosas opuestas a la tendencia que trata de sumergirlo todo en la corriente del devenir. La experiencia nunca finalizada de las cosas duraderas y fijas, por encima de las cuales pasa sin afectarlas el estruendo de las mundanzas, y que se afirman y se mantienen sin dejar vislumbrar principio ni fin, es corroborada profundamente por las exigencias de la razón y del sentimiento. Lo fugitivo es inasequible al conocimiento. El interés de este reside en encontrar firmes puntos de apoyo, algo fijo, frente al devenir, o en el devenir mismo. El pensamiento ha buscado en todos los tiempos la sustancia en este sentido, lo persistente, lo que se puede comprender y no se disipa cuando la mano apretada de la *ratio* quiere sujetarlo. El verdadero devenir, el nacimiento de un ser de la nada o la desaparición de un ser en el no ser, resulta inconcebible a la razón, aunque sea aparentemente familiar a la experiencia sensible. La razón salva la dificultad, tratando de concebir lo mudable como una «mera» modificación exterior, por decirlo así, de lo eterno e indestructible, de la «sustancia» (y esto no solo en la concepción de los principios científicos «de la conservación»). La divisa es: de la nada no sale nada y lo que existe no puede dejar de ser. Pero con esto no se resuelve en realidad el enigma, sino que se le desplaza simplemente a otro plano. A ello

se añaden los anhelos del sentimiento. Lo siempre cambiante es con frecuencia fuente de intenso sentimiento vital, que llega hasta la borrachera de júbilo; y a la larga se convierte fácilmente en un sentimiento de atormentadora agitación, que presta una significación decisiva al deseo de hacer alto en la vida al afán de inmovilidad, reposo y equilibrio. En el río de los seres que nacen y mueren se siente este último momento con gravedad singular; y frente a la destrucción que lleva a cabo el diente del tiempo, frente a la incesante disolución de las cosas perecederas, percibida por todas partes, exterior e interiormente, búscase lo imperecedero e inmortal, lo intemporal y sustraído a todo cambio en el tiempo, la paz eterna en lugar de la lucha tornadiza, lo siempre igualmente satisfecho, en lugar de la tenacidad del apetito y el goce.

La filosofía griega está familiarizada desde sus orígenes con la eternidad del devenir. El principio del alma, tal como ella lo entiende, es buscado siempre en el ser, para explicar el movimiento de todo lo real. El interés se posa desde un principio en lo viviente y en la incesante revolución de los astros. El problema del origen del mundo orienta la mirada, ya desde la época de los mitos, hacia la evolución, incluso de aquello que se presenta en definitivo reposo. El fluir de todas las cosas se impone tan poderosamente, que el espíritu rechaza la idea de un término. La representación de una serie eterna de períodos cósmicos, en el devenir del universo, se extiende desde los orígenes hasta la última época de la filosofía griega. Para que no se agote en el devenir, dice Anaximandro, hay que concebir el principio del mundo como lo infinito.

Ya en la idea de la periodicidad cósmica se oculta, sin embargo, el intento de ajustar el fluir de las cosas a las necesidades de la *ratio*. Como se ve especialmente en Aristóteles, el proceso que transcurre en sí mismo, el movimiento circular, por ejemplo, es considerado siempre como más perfecto que la progresión ilimitada. En el curso de los astros, la trayectoria cerrada representa un rasgo formal en el que la agitación indeterminada del movimiento se consolida, por decirlo así, en cierto reposo. Como rotación incesante de la vida y la muerte, especialmente en la forma refinada del retorno de las mismas cosas, el infinito del tiempo resulta comprensible, queda reducido a algo definitivamente fijo. Se evita así lo desmesurado de un progreso eterno, de una evolución infinita, en una sola dimensión. Como el infinito, enlazado en aquellas doctrinas y desde Anaximandro con el devenir, pero inherente también a cada proceso particular, en cuanto representa un fluir a través de los momentos innumerables del tiempo, según Zenón ha expuesto con singular vigor, también el devenir es considerado imperfecto, inacabado e indeterminado y por ende no perteneciente al verdadero ser. En la tabla pitagórica de los contrarios el movimiento está en el lado de lo ilimitado y del mal. Su metafísica de los números, aunque según todas las apariencias nació de los procesos de movimiento astronómico y músico, tiene abiertamente la tendencia a lo estático y geométrico, a la forma fija.

Solo uno abogó decididamente por el devenir, por el fluir: Heráclito, que ha seguido en muchos puntos su propio camino, alejándose totalmente de la común trayectoria griega, y que resulta extraño en muchos sentidos a la evolución griega, como en otro plano Spinoza en la Edad Moderna. Una necia tradición de fines de la Antigüedad ha querido estigmatizarlo como el pesimista, el «filósofo llorón», porque había hablado con poderoso sentimiento del devenir y del fenecer, de la inconstancia de todo lo real y de la imposibilidad de remontar por segunda vez el mismo río; porque veía en la guerra y la discordia la madre de todas las cosas. Pero en este juicio se delata solamente el anhelo de reposo, de equilibrio, de algo concluso y acabado, que siente quien lo pronuncia. Heráclito afirma la lucha, el antagonismo de los contrarios y la vida en la discordia. El ir y venir del germinar y del perecer, del nacimiento y de la muerte, el eterno fluir, las infinitas mudanzas y movimientos del proceso cósmico, es para él como un fuego que arde eternamente, lo más sublime, la armonía misma de la vida. La felicidad, la armonía de los contrarios, la unión escondida —mejor que la manifiesta— residen para él justamente en el hecho de que el sol no sea siempre el mismo, sino que sea nuevo cada día, de que el río y nosotros mismos no seamos nunca los mismos que en el momento anterior. El orden del universo es eterno como la razón en medio del cambio; pero no hay ni perdura un ser en reposo y con forma. «Transformándose descansa el ser.»

Pero ni en la cuestión de la unidad de los contrarios, ni tampoco en este punto ha seguido la evolución griega el camino señalado por Heráclito. Solo algunas tendencias disolventes de la sofística utilizaron sus ideas. Y solo en la dinámica universal del Pórtico fueron aprovechados algunos de sus motivos capitales. El que logró influjo decisivo sobre la formación de los grandes sistemas fue en cambio, Parménides, que negaba en absoluto toda mudanza excluyéndola del verdadero «ser» como ilusión de los sentidos, lo mismo que toda pluralidad y que lo ilimitado. La tendencia a lo fijado por una forma, a lo que se ofrece objetivo y asequible al pensamiento y satisface la necesidad de un reposo completo e inmutable, alcanza aquí su expresión más robusta en el concepto del ser uno, como algo eterno e imperecedero, ser que no tolera en sí ninguna clase de movimiento ni alteraciones. En realidad no puede existir ningún contraste entre el ser y el no ser, ni tránsito alguno de lo uno a lo otro y de lo otro a lo uno; no puede haber nada que nazca ni perezca. El pasado y el porvenir, el «devenir y el perecer, el ser y el no ser, el cambio de lugar y la mudanza de los brillantes colores» son vano ruido. El verdadero ser es eterno, imperecedero, inconmovible, «inmóvil yace, estrechado por poderosos lazos, sin principio ni fin... Perseverante como lo mismo en lo mismo, reposa en sí mismo». Parménides y sus discípulos combaten toda especie de movimiento. Solo el ser inmutable y rígido tiene verdadera realidad.

Esto ha influido profundamente en todos los filósofos posteriores.

Aun allí donde el movimiento es considerado como una realidad dada, el fin es siempre reducirlo o adscribirlo a lo fijo por una forma. Platón trata de interpretar el contraste entre el fluir heráclito y el ser de los eleáticos enteramente en el sentido de la tabla pitagórica. Hay un devenir, pero solo en el mundo sensible que está siendo continuamente y no es nunca, en este mundo de las fugaces apariencias. El verdadero ser es permanente e inmutable. La pluralidad, que Parménides rechaza tan íntegramente, es atribuida por Platón al ser de las ideas; cada una de las muchas ideas es la unidad para una pluralidad de fenómenos. Pero el devenir sigue siendo, o mejor, se torna con esto tanto más enérgicamente el sello de lo meramente ilusorio y sensible. Cuando se habla de procesos, el acento recae siempre sobre la caducidad, la fugacidad, la señal de la decadencia. El gozo genesíaco de Heráclito está lejos. Lo mejor que se puede decir del devenir es que en él reside una tendencia al ser, que cada proceso se realiza por un ser determinado y el devenir en general por el ser inmutable de las ideas. Así como la pluralidad y la relatividad de los fenómenos sensibles encuentra su fundamento en la unidad de las ideas, así el fluir y el devenir de las cosas lo encuentra en la fijeza inmóvil de las formas eternas. El demiurgo del Timeo encuentra la materia visible en estado de movimiento, esto es, irregular e inarmónica; él es quien, mirando a las ideas, introduce un orden fijo en la fluctuación.

Sin duda Platón tiende a superar esta exclusiva acentuación del ser estático. Un motivo importante resuena en el concepto del alma, que tiene su origen en las doctrinas de los pitagóricos. El alma se presenta como inmortal, porque es el principio de la vida y del movimiento espontáneo. Sin duda lo que se dice no es tanto que ella misma sea algo esencialmente vivo y por ende inmortal, sino más bien que da la vida y el movimiento a otra cosa, al cuerpo. Mas no obstante el origen de la idea de algo eternamente móvil se encuentra ya en esta teoría del alma, según la cual el devenir no estaría limitado únicamente al nacer y perecer en el tiempo y en el mundo sensible, ni sería menospreciado con estos últimos, sino que se elevaría en cierto sentido hasta lo espiritual. Pero por otra parte el alma no pertenece al reino de las ideas eternas, sino —y precisamente porque es algo móvil y vivo— al mundo sensible, aunque como su miembro supremo. El alma es lo primero dentro de lo advenido. Ya antes del nacimiento, que la mezcla con el cuerpo, es inferior al ser que contempla; solo así es posible que dé esta caída. Por eso la vida suprema que el alma puede alcanzar es el *eros*, el amor, como aspiración hacia las puras formas eternas. El alma alcanza su ser supremo en la tranquila visión de lo inmóvil. Lo propiamente emocional, los hervores del sentimiento, en tanto no son el impulso y el camino conducente hacia esta visión estática, permanecen próximos al reino de lo sensible.

Los últimos diálogos, con la noción del «movimiento de los concep-

tos», como tendencia íntima de las formas ideales a la referencia mutua y a la mezcla, que las hace descender hasta lo concreto y real, propenden a una nueva concepción del devenir, que concede al proceso existente ya en lo inteligible e intemporal mismo, cierto derecho a la existencia y por ende un valor propio para todo ser. Con esto queda superada la rigidez, que el ser ideal tiene en Parménides, y abierto el camino a una estrecha relación entre el ser y el devenir, el eterno perseverar y la vida de lo sensible y psíquico. El sistema emanatista de Plotino está construido sobre esta base. Su último principio ontológico, lo Uno, se eleva, sin duda, como el ser eleático, por encima de todo devenir. Lo Uno es de una fijeza absoluta. Dios mismo no puede ser «vivo», dicen los neoplatónicos impugnando a los pensadores cristianos, pues lo Uno no puede ser energía. Pero ya con el *nus* empiezan la κίνησις y la ζωή (moviento y vida). Hay ya vida en el ser espiritual mismo. Un dinamismo se extiende desde aquí hasta el infinito, con la «emanación» de los grados del ser. Pero se mantiene la superioridad última del estático reposo; y sobre el devenir sensible, el movimiento corpóreo, la evolución orgánica, el movimiento interior de la vida personal del alma no recae una nueva valoración, como tampoco para Platón. Y a esto responde también el menosprecio de la actividad, de la acción en la realidad, tan característico de toda la Antigüedad y de su ética. La silenciosa contemplación de lo inmóvil es el fin exclusivo de toda vida espiritual elevada. Hasta la vida psíquica es solo tránsito y aspiración al ser.

Aristóteles es quien ha afirmado con mayor claridad este carácter transitivo y por ende meramente provisional de todo movimiento y vida. La transformación y la vida representan un papel relevante en su sistema del universo; y frente a la idea platónica, Aristóteles ha considerado justamente que su propio mérito consiste en introducir principios de transformación, sin tomar simplemente el movimiento y el devenir como dados en la eternidad con el ser material, como hacen Platón y los atomistas. La evolución y la energía pertenecen a los rasgos esenciales del concepto aristotélico del universo. Sin embargo, el devenir de toda especie solo es también en él un signo de la necesidad, de la existencia imperfecta, que no ha llegado a la madurez de la forma. El fluir como vida propia, que corre por sí misma, es una imagen ajena a Aristóteles. Todo proceso supone un «para qué»; es solo un tránsito hacia algo estático. No puede haber, por ende, en esencia, un movimiento infinito, sino que todo movimiento «tiene su fin y sus límites». El movimiento, ya sea el cambio de lugar de una piedra, o la vida de un animal, o la actividad del hombre, es una realización de lo «no realizado», la realización de lo posible, en cuanto es aun meramente posible, un tránsito de la materia, que puede serlo todo, a la forma, que es. El devenir se extingue necesariamente en la realización del fin que le es impuesto cada vez. Por eso donde no hay materia tampoco hay movimiento. Solo porque todo lo real es mixto de materia hay por todas partes movimiento en la naturaleza. Hasta la

eterna evolución del cielo es un signo del factor material, que entra en él, y prueba la existencia de posibilidades realizadas en él. No puede haber vida en lo que carece de partes, sino exclusivamente en el reino de lo material y divisible. Aristóteles impugna de un modo expreso el concepto platónico del alma, considerada como lo eternamente dotado de vida. Como fin y forma del cuerpo, al cual da vida, el alma misma es inmóvil. Solo externa y accesoriamente la arrastra el cuerpo en su movimiento, como la nave que avanza arrastra al timonel inmóvil en ella. La vida no es, por tanto, algo esencial en sí mismo, algo primitivo, sino solo un tránsito hacia el ser, solo una afección (πάθος) del ser. Por eso señala siempre hacia algo fijo e inmóvil como propiamente real. El devenir, en el sentido estricto de la palabra, carece totalmente también aquí del valor de lo creador. Nada deviene que no fuese ya antes. El devenir busca tan solo la forma preexistente, que es su causa final. Y por eso también la ciencia busca, según Aristóteles, en todo lo comprendido en el devenir, exclusivamente lo universal estático a que tiende aquel. Y el alma se torna, en este conocimiento del ser, algo racional y consciente, separado de lo material y sensible, de tal suerte que «pasa del natural movimiento al reposo».

En toda vida, movimiento y devenir debe plantearse la cuestión del «¿de dónde?» Es comprensible de suyo que algo «sea» y repose. Pero toda especie de movimiento necesita ser explicado por algo en reposo. También Platón hace surgir (en opinión de Aristóteles) lo que se mueve por sí mismo, el alma, del mundo. Mas acerca del alma y del mundo, acerca de todo lo que se mueve, por sí mismo o por obra de otra cosa, debe plantearse el problema del principio universal del movimiento, del «primer motor». Y este es la absoluta y plena realidad del *nus* divino, exenta de la imperfección de la materia. El *nus* mismo es inmóvil. Y esto no significa solo que no ha empezado nunca, siendo antes bien eterno, y que está sustraído a todo perecer, sino que en él falta radicalmente todo devenir, toda vida y todo movimiento; los cuales, según Aristóteles, solo pueden concebirse como un tránsito desde la posibilidad irrealizada a algo superior. Concebir móvil al primer motor mismo significaría el absurdo de considerarle necesitado de movimiento, tendiendo hacia fines no alcanzados todavía. Por eso este Dios de Aristóteles no es tampoco la causa de los movimientos del universo, en sentido causal, pues en cuanto tal quedaría incluido de cierto modo en el devenir. Este Dios ni siquiera puede pensar el mundo. No puede saber de él, pues también esto lo acercaría a lo fugitivo y cambiante. Siendo exento de toda posibilidad irrealizada, hállase elevado al absoluto reposo y fijeza de la forma pura, de la idea platónica, del ser parmenídico. ¿Cómo podría ser movimiento y vida él, que es plena realidad? La palabra ζωή (vivo) surge todavía ciertamente (como eco de otras representaciones religiosas), pero no presenta un carácter de íntima movilidad y vida internas, como tampoco lo presenta el concepto de «energía», que Aristóteles entiende en un sentido

completamente distinto del que nosotros le damos. Tampoco el pensamiento en que el *nus* se piensa a sí mismo muestra por ninguna parte un rasgo de movilidad ni de vida intemporal. Este «primer motor» es inmóvil en todos los sentidos y mueve el mundo solo en cuanto es el último fin de toda aspiración, de toda evolución hacia la forma en reposo. Lo mueve como lo amado, en reposo y satisfecho, mueve al amante anheloso, al apetito que no descansa. La causa del movimiento, en sentido propio, ha de poseer ella misma movimiento; la *causa finalis* en cambio deja espacio al ser eternamente en reposo y perfectamente estático.

La representación cristiana de «Dios vivo» es la más profundamente opuesta a esta concepción de lo perfecto. Con la primacía de la vida personal sobre el ser objetivo, la cuetión del movimiento toma un aspecto completamente distinto. Lo que estaba contenido en la idea pitagórico-platónica de la inmortalidad, pero hubo de quedar rezagado tras el concepto del ser de Parménides, alcanza ahora el mayor desarrollo. También la idea de la dialéctica abstracta del automovimiento en lo inteligible adquiere nueva y honda fuerza por la transformación de lo inteligible en lo inteligente. (Plotino realiza ya el tránsito). Toda la estática de la imagen antigua del universo se derrumba con el motivo de la creación. Dios, que descuella por encima de toda existencia, no es la forma quieta, la idea eterna del Bien, un ser impedido en sí mismo, inmóvil, sino una fuerza activa que con el poder de su voluntad crea el ser. El demiurgo de Platón, para construir mundos y moverse construyéndolos, ha de estar por debajo de la inmóvil perfección del ser de las ideas. Pero el Creador cristiano es anterior y superior a todo «ser», justamente en cuanto que es vida inagotable y omnipotencia activa. Aquí hay movimiento (aunque no un nacer y perecer, no una alteración en el tiempo) en lo Uno indiviso, que está libre de materia. Hay movimiento en el principio, en la divinidad eternamente inmutable y necesitada. Lo que el griego solo podía concebir en los grados dependientes del orden del ser, pertenece aquí a lo absoluto mismo. Dios crea el mundo, lo dirige, lo gobierna, interviene en él a veces con el milagro. Sabe de él, lo comprende, toma parte en el curso mismo de las cosas, previéndolo y acompañándolo. Está íntimamente interesado en la vida de las múltiples criaturas creadas por él; aunque de un modo peculiar, ajeno en sí al tiempo y a la pluralidad. Y lo mismo que el Creador, el mundo de las criaturas es ante todo algo vivo. Su vida procede de aquel, de la *causa efficiens* de todo lo real. Las almas humanas, que forman el verdadero centro de la creación, son imágenes de Dios, justamente porque son fuerzas activas e íntimamente expansivas, porque son vida en movimiento y no solo principios de este. Aunque sucumba el cuerpo, que el alma pone en movimiento, o mejor, precisamente cuando sucumbe el cuerpo, muéstrase el alma «viva». Su esencia no es aquel tranquilo reflejar el ser presente, sino la actividad espontánea, la voluntad libre,

que es el don más propio de Dios y el que la hace semejante a Dios. También aquí, en lo simple está la íntima movilidad. Y no como la aspiración al fin estático, en el cual el alma misma se paralizaría. La perfección alcanzada no trae aquí el término del movimiento, sino la «*vida* eterna». Entre las nuevas categorías del mundo interior la vida es la primera y suprema. La vida misma es lo perenne. Dios mismo es el amor eterno. El reino de Dios, en el cual deben entrar las almas libres para encontrar la «paz» y el «descanso», totalmente sustraídas a la insatisfacción y el vértigo de todo apetito y aspiración, es, como reino del amor, eterno movimiento. Este amor vivo es un movimiento sin un objeto en el cual, alcanzándolo, muera; pues este amor no es apetito, sino un volverse hacia lo amado, inclinándose hacia él, ofreciéndose a él, que no cesa ni se agota nunca. El amor es y debe ser un movimiento *infinito*. No conoce «término» en el sentido de Aristóteles, ni límites, ni medida. Mientras en la ética de la Antigüedad se había ensalzado la tranquilidad del alma entre los efectos antagónicos y el equilibrio y la medida frente a las pasiones de toda índole, aquí se exige el amor infinito, sin límites ni medida, un amor que fluye eternamente y no muere con nada. La persona amante es lo inmortal.

Ahora bien, el devenir del universo adquiere con esto una significación enteramente nueva. A pesar del gran papel que el principio de la evolución tenía en el sistema de Aristóteles, resultaba dominante en él el elemento estático. Nada deviene que no existiese ya; la forma preexistente es solo impresa a la materia fluctuante. El problema de la esencia se refiere solo a lo permanente, nunca al devenir mismo. El mundo está siempre acabado en cierto modo, es presente siempre. Las formas de todo lo que deviene, de todo lo real, son sustancias dadas y acabadas. El devenir queda siempre, en el fondo, por debajo de lo que es. Pero con el total tránsito del ser natural al interior del alma, de lo cósmico a lo ético, con la importancia central que adquiere la obra éticoreligiosa de la salvación, todo el peso recae justamente sobre el devenir, justamente sobre el futuro. El mundo del devenir ya no es tanto el de la decadencia y la caducidad, como el mundo en el cual todo hombre debe realizar el renacimiento del propio ser. El mundo, como obra de una creación, es un surgir de algo verdaderamente nuevo, es un surgir de la nada, como se dice expresamente; y no solo la repetición de lo ya sido. De la misma manera, el ser de todo hombre es tan solo el producto de su vida interna, de su libre albedrío creador. El alma se hace a sí misma lo que es luego para la eternidad. En el principio está la acción y no el ser. El querer y el amor, en la actividad y las obras gana el alma, imagen de Dios, una vida inmortal, no en la quieta contemplación, en la mera copia del verdadero ser de las ideas, o en la entrega extática a lo Uno inmóvil.

Pero esta nueva manera de considerar el devenir y la evolución adquiere todavía mayor relieve, al integrarse la vida de las distintas almas en

la idea de una evolución de la humanidad y de la fundación de un reino de Dios comprensivo de todos los individuos. El proceso ético adquiere con esto, por decirlo así, una significación cósmica. El devenir en el tiempo no se busca ahora tanto en el círculo del nacimiento y la muerte, en el ritmo eternamente igual de las transformaciones naturales en el periódico retorno de mundos extensos, como en la marcha inteligente de los seres libres el reino de Dios. Lo que aquí se realiza una vez no se pierde, sino que se imprime en el libro de la eternidad; y por otra parte no exite anteriormente, porque es un acto libre. El tránsito temporal del pasado (el pecado original) al futuro (la salvación común) deshace aquella sensación de presente y aquellos círculos que se cierran sobre sí mismos; solo aquí se torna la «evolución» propiamente temporal. Lo importante es la renovación, la gran tarea futura, no lo ya dado y estabilizado. Una renovación a fondo es lo que se exige a todos y a cada uno. El tiempo, en que vivimos, es uno de los dos caminos que conducen al fin eterno. Todo el peso del reino eterno, que hay que erigir, recae en este devenir en el tiempo.. Cada momento de la vida es de importancia para el juicio final. El tiempo y lo que sucede en él es algo más que una pálida copia de lo eternamente establecido, algo más que una alegoría de lo eterno. En la *historia* —historia de la salvación de los individuos y de la humanidad en general— el devenir alcanza una inmensa importancia. La creación, el pecado original, la ley mosaica y la muerte de Cristo representan los grandes recodos del único camino, que conduce al porvenir. La actividad creadora de Dios vivo se prolonga en la acción de la gracia, que señala a toda la humanidad sus caminos y ayuda a todo el que ama a conseguir la vida perfecta. A la metafísica del ser estático, de la naturaleza sujeta a formas, del mundo en movimiento eterno, encerrado en el eterno retorno, opónese la filosofía histórico-metafísica del cosmos de las almas. La vida triunfa sobre el ser en la eternidad, lo mismo que en el tiempo, como dotada de una más alta significación.

También en esta cuestión se halla la época de los padres de la Iglesia bajo el signo de la primera gran lucha entre la antigua y la nueva concepción del universo. La idea del Dios vivo y creador del mundo triunfa lentamente. El contraste antiguo entre la perfección estática y el movimiento del universo sensible, no quiere ceder. Donde esto se revela con mayor nitidez es en la doctrina de los arrianos. La segunda persona de la divinidad es subordinada por ellos al Padre y considerada como no eterna, como creada; porque se busca un miembro intermedio entre la verdad divina, eternamente inmutable, y el universo que se mueve y que deviene en el tiempo, como correspondencia al demiurgo de Platón. Y este es un motivo capital, dondequiera que se combate contra la igualdad esencial y la subordinación del Hijo. El Hijo, engendrado o emanado e inferior, puede asumir más fácilmente —parece— la relación con lo cambiante y vivo; por eso se transfiere también a él la creación

del mundo. Pero con el triunfo de la doctrina de la igualdad esencial se impone la necesidad de admitir la vida divina en la creación, la conservación del mundo y la dirección de los hombres. La misma revelación divina es considerada ahora (por ejemplo en Teófilo de Antioquía) como un proceso paulatino; no está cumplida con el solo acto de la creación. Lo que los hombres logran en el libre y espontáneo desenvolvimiento de su vida, en la obediencia a Dios y a los mandamientos revelados por él, es la continuación de lo que empezó con el acto de la creación. Cierto es que en la distinción de Tertuliano entre el Dios escondido y el revelado perdura aún distintamente el contraste antiguo, ya que aquel presta exclusivamente a este último Dios la relación con el mundo y por ende el atributo de la vida. Pero ambas cosas están unidas en la unidad esencial y la perfección del Dios uno y Tertuliano recrimina expresamente a los paganos porque piden un Dios inactivo. El verdadero Dios no es para él solamente la causa del devenir y de los contrarios en general, sino que, como eternamente vivo, obra de un modo variable, interviniendo en el curso temporal de este mundo, en las sucesivas evoluciones humanas. En el mismo sentido aboga también Clemente de Alejandría por el Dios vivo. Y Orígenes indica expresamente que la omnipotencia de Dios hace imposible que este se halle nunca inactivo y sin producir efectos, a pesar de todas las dificultades que ve en la relación y tránsito del tiempo a la eternidad. En él es perceptible también la valoración positiva que la idea de Dios vivo proyecta sobre el devenir y la vida en el universo. Partiendo del dinamismo panteísta del Pórtico, ve en el mundo animado, en la universal fuerza vivificadora de sus creaciones y transformaciones, la expresión y la revelación de Dios vivo, aunque no sin vacilaciones en el sentido de aquella distinción y gradación de valor entre el Padre inmóvil y el «Verbo» creador y perteneciente ya a la clase de lo que se mueve. También San Gregorio de Nisa insiste en que en Dios no existe nada que no se exteriorice y se comunique activamente. En su concepto de la Trinidad, el Logos es no solo eterno y espiritual, sino a la vez vivo y voluntad viva; es αὐτοζωή, como dice expresamente y no solo ζωῆς μετουσία. Por eso San Gregorio concibe también el alma humana como una vida siempre en movimiento por su naturaleza. En el reposo muerto perecería necesariamente. Mientras Aristóteles solo podía concebir el movimiento en lo imperfecto (ἀτελές), aquí el alma es en sí viva e incesante movilidad, οὐσία αὐτοτελής. La vida no se extingue en ningún fin extraño a ella, sino que vive siempre en y de sí misma. Partiendo de aquí e impugnando a Aristóteles busca Nemesio el contacto con la inmortalidad de lo vivo en Platón. La vida eterna de la esencia divina es también un tema fundamental en San Agustín, en quien por otra parte influye muy claramente la desvaloración antigua de lo mudable. El espíritu creador se mueve a sí mismo. El «ser» de Dios no solo es saber; esto lo había dicho Aristóteles y lo había podido aplicar a lo inmóvil y estático, lo mismo que a lo objetivo. Dios es también ante

todo voluntad y acción. La conservación del mundo no es otra cosa que una siempre repetida, siempre nueva creación, en cada momento del tiempo. En esta doctrina, que pasa por la Edad Media y ocupa un puesto importante todavía en Descartes, Leibnitz y otros muchos contemporáneos suyos, el orden antiguo se halla total y claramente invertido con singular claridad. El «ser» y la subsistencia son solamente la consecuencia de la vida, la expresión del acto siempre renovado.

Simultáneamente, la valoración del devenir temporal, en el sentido de una historia universal, con significación y fin, gana de continuo terreno. El problema de la relación y el sentido de las sucesivas revelaciones en el Antiguo Testamento y en la doctrina de Cristo surge ya en la gnosis cristiana, dentro de ideas emanatistas antiguas y periodicidades cósmicas. Los padres de la Iglesia, desde el gran adversario de la gnosis, Ireneo, conciben como revelación regular y paulatina del Dios uno, que ha creado el mundo, lo que aquella interpretaba aun muchas veces como la lucha y la discordia de varias divinidades. La revelación primero de la ley mosaica y luego de la palabra de Cristo es la indicación de un fin y la promesa de una continuación. Una nueva época ha empezado, una nueva vida se extiende hacia el futuro, en el cual se transformará el mundo entero, la humanidad y el cosmos físico. Teófilo y Tertuliano explican el sentido de este nuevo proceso, por el desarrollo del individuo humano desde el nacimiento hasta la plena madurez. Las tres grandes edades de la vida son proyectadas sobre tres grandes períodos de la evolución de la humanidad, el último de los cuales acabaría de empezar. (Se omite la edad declinante de la vejez; aquí fracasa la alegoría.) Se subraya por todas partes el carácter necesariamente paulatino de esta evolución, que es la progresiva adquisición de los bienes eternos, en el curso del tiempo, por los hombres libres y la revelación de Dios gradual y adaptada a nuestra naturaleza humana. Clemente de Alejandría dirige la vista a la futura evolución ultraterrena, buscando también sus períodos, que son las etapas del camino conducente a la salvación universal. Todos admiten que las almas individuales y los distintos caminos ascendentes y descendentes de la vida realizan una obra común, lo mismo cuando ven en el fin último la salvación de todos los seres que la separación de los buenos y los condenados. La transformación de los hombres por las obras y la doctrina de Cristo no es el tránsito a un mero conocimiento estático, sino el estímulo para el amor y la actividad para la fundación de la gran comunidad en la Iglesia universal. Para realizar esta obra nos hallamos nosotros los vivientes en el mundo corporal y sensible; el cuerpo no es meramente lo que encadena lo inmóvil al devenir, falto de valor. En Orígenes, estos nuevos motivos cristianos luchan de un modo muy peculiar con la antigua periodicidad del universo, aun cuando Orígenes se muestra, por lo demás, profundamente penetrado por las doctrinas de la Antigüedad. Orígenes sostiene la eternidad del proceso del universo, el círculo alternativo de conflagración universal y gé-

nesis de un nuevo cosmos, como el Pórtico lo había descrito últimamente en forma tan penetrante. Pero de cada uno de estos mundos y evoluciones sucesivas surge un nuevo número de seres libres, purificados y redimidos, que se incorporan al reino de Dios. La periodicidad no puede ser tampoco un retorno de las mismas cosas; opónese a ello la voluntad libre de los hombres que viven en estos universos y contribuyen a integrarlos. Y por último, Cristo ha aparecido solo una vez en el gran curso de los períodos universales sucesivos; con su obra empieza para todos los tiempos el regreso hacia Dios. San Agustín se halla enteramente libre de estas vacilaciones y arreglos. La «Historia Universal» es el curso de una vida, comparable a los tres períodos del desarrollo del hombre, desde el infante hasta el varón adulto, o a la obra sucesiva de los seis días de la creación, por lo cual también se distinguen seis grandes períodos. San Agustín trata de introducir en su concepción de la historia, no solo el tránsito del Antiguo Testamento a la doctrina de Cristo, sino todos los demás sucesos y creaciones de la vida de los pueblos, hasta el presente. Según San Agustín, la historia es un proceso único, lleno de sentido, que desemboca en el eterno sábado de la ciudad de Dios. Rechaza con toda energía la doctrina estoica del círculo eterno, pues la historia le parecería entonces carecer de sentido. La estructura teleológica, que la Antigüedad solo conocía como un orden perenne de la naturaleza, del cosmos, de las formas de la vida, se extiende ahora al devenir, a la evolución en el tiempo. Solo una vez ha muerto Cristo para nosotros. Y una tarea solo se presenta a todos los hombres: la fundación de la única Iglesia universal. Esta, que crece y actúa llena de vida, es el sentido y el contenido de toda actividad y devenir en el tiempo.

Las nuevas ideas se abren así camino; pero falta mucho aún para que transformen realmente la imagen entera del universo. Nunca son superados completamente el cosmos antiguo, con todos los rasgos estáticos que le eran inherentes, y el contraste antiguo entre la perfección espiritual de lo inmóvil, no solo de lo eterno e imperecedero, y el devenir como signo de imperfección. Y así es también en toda la Edad Media. Sin duda constituye un principio supremo de todas las construcciones teológico-filosóficas de esta edad, el que el ser de Dios sea un *operari,* su esencia una *actio,* una íntima acción en el pensamiento y sobre todo en la voluntad y por ende, una actividad creadora y conservadora hacia afuera, una acción de la gracia, etc. También se busca el nexo con el movimiento del universo. Escoto Erígena enseña que así como por el ser de las cosas cabe intuir el ser de Dios Padre, y por la riqueza de su orden la divina sabiduría del Hijo, de igual manera por el incesante movimiento de todas ellas cabe intuir la vida de Dios, el Espíritu Santo. En la cumbre de la escolástica, Alberto y Santo Tomás subrayan enérgicamente también que Dios mismo actúa de continuo en el mundo y no se cierne indiferente e inmóvil sobre el mundo; pero actúa en el sentido de una actividad causal, no solo como modelo y principio. Alber-

to convierte el concepto aristotélico del «intelecto activo» en un principio vivo y libremente creador, al modo de la voluntad. Los filósofos paganos, dice, no hubiesen podido comprender el justo sentido de la actividad del ser supremo frente a las criaturas, sentido que significa acción y, sin embargo, no alteración, ni transitoriedad. Y Santo Tomás ve la unidad de todo lo real garantizada sobre todo por la circunstancia de que todas las cosas, como producidas por Dios, que es esencialmente causa activa, han de ser por su parte causas activas, de las cuales salgan siempre efectos, y que por ende estén todas encadenadas causalmente. También la psicología favorece el continuo progreso de la idea de la vida. Cuanto más se abandonan las doctrinas antiguas del alma y el conocimiento, no viéndose en el alma solo un principio inmóvil de los cuerpos móviles, ni en el conocimiento una recepción de lo dado exteriormente, sino una íntima y espontánea actividad, que como último y esencial rasgo definidor recorre todos los grados, desde la percepción hasta el conocimiento y el amor divinos, tanto más claramente resalta asimismo la superioridad de lo vivo sobre lo estático. Pero el antiguo orden estático del universo pronuncia la última palabra, al menos por lo que se refiere a la naturaleza y el movimiento dado en ella. Apoyado también aquí sobre el dualismo de Dios y el mundo, del ser perfecto y de lo real, este orden se opone a que la idea de Dios vivo tome el desarrollo que debiera. Exactamente lo mismo que Aristóteles, Santo Tomás de Aquino define el movimiento como el tránsito de la mera posibilidad a la realidad, como *actus imperfecti*. El movimiento, lo mismo que la materia, es cosa de un ser que solo existe en potencia. El cuerpo en movimiento tiende al punto de reposo, en el cual es en realidad lo que antes solo era como posibilidad. Por eso toda la filosofía natural y la ciencia toda están dominadas por la idea de las «formas sustanciales», principios estáticos, inmóviles e inmutables, que solo obran como fines y frente a los cuales todo movimiento, hasta el mismo movimiento de las estrellas, todo devenir y vida orgánica, solo significan una tendencia y un tránsito. El movimiento y la vida no tienen ser ni sentido en sí mismos.

Tampoco el motivo histórico-filosófico triunfa propiamente sobre la creencia en lo dado de una vez para siempre. La idea sigue viva y se enriquece con grandes aportaciones nuevas, como especialmente la de Joaquín de Floris, la idea del nuevo «período del espíritu», que se inicia con este siglo (el XIII) o la incorporación por Santo Tomás del Estado temporal a la trayectoria evolutiva de la humanidad hacia la ciudad de Dios. Pero siempre se opone y *permanece* invicta la convicción, nacida del sentimiento antiguo del universo, de que la verdad, religiosa y filosófica, no nos es lograda en un proceso, sino que existe conclusa hace largo tiempo, y solo se trata de conservarla y aprovecharla. Todas las verdades de la salvación, en la medida en que pueden ser asequibles al hombre en esta vida, se consideran reveladas de una vez para siempre en

la Sagrada Escritura y en las enseñanzas de los padres de la Iglesia. Del mismo modo —según la profunda convicción fundamental que determina tan esencialmente toda la ciencia medieval y también le pone obstáculos tan graves— todo lo esencial del conocimiento filosófico natural ha sido descubierto de una vez para siempre por los héroes de la ciencia antigua. El omnipotente principio de autoridad toma desde luego este rígido carácter, negador de toda innovación y progreso en el futuro. Por eso la silogística se convierte en el método exclusivo y dominante del pensamiento filosófico. Los verdaderos principios de todo lo cognoscible están ya encontrados y fijados sin cambio ni adición posibles. Basta seguir a los antiguos, a Aristóteles principalmente, y deducir de sus principios la solución de los nuevos problemas especiales que caen dentro del campo visual de los intereses humanos.

Frente a esto parece anunciarse ya una nueva posición ante la vida en la filosofía de la historia de Joaquín de Floris. Este ve, en su época, el comienzo del último y más logrado período de la evolución de la humanidad. Es la época del espíritu, que procede de la época del Padre, la cual comenzó con la creación, y de la del Hijo, que empezó con la obra redentora de Cristo. Hay aquí una fe manifiesta en el paulatino incremento de los conocimientos y fuerzas religiosas, en una vida progresiva de la revelación. Con la revelación de la Escritura no se ha acabado todo. Han debido y deben proseguir las investigaciones y los descubrimientos religiosos. Pero donde la nueva edad resuena con toda claridad es en la lucha de Roger Bacon en pro del nuevo método experimental. El saber no es propiedad de una determinada época pasada, ni bien hereditario desde entonces, sino la tarea de todos los siglos, Aristóteles y Avicena no pudieron resolver todos los problemas, según confesión propia; y Averroes no solo ha explicado a Aristóteles, sino que además le ha corregido en algún punto. Esto le da ánimos para emprender nuevos rumbos. Duns Scoto insiste especialmente en que el Espíritu Santo sigue aún y seguirá siempre viviendo, obrando y construyendo en la Iglesia y la evolución de sus doctrinas. Duns se esfuerza por demostrar el nexo entre el acto de la gracia y creación y la continua dirección de la vida por la mano de Dios. No solo considera aquel como una fase y una coronación de la obra iniciada con estos últimos actos, como un movimiento realizado por obra del Espíritu Santo, pero que, sin embargo, no paraliza la propia actividad, y no es una brusca intervención exterior, una infracción de la naturaleza, creada y dirigida por Dios mismo, una contradicción en ella, sino que, de un modo análogo, considera el gobierno del Espíritu en la comunidad de los fieles, no como un don otorgado de una vez para siempre, no como dogma fijo de autoridad, que solo se trata de conservar y transmitir, sino como algo siempre activo y creador, que apunta al porvenir y nos manda buscar siempre nuevos caminos además de los antiguos. Lo que se exige a todos y a toda época es seguir edificando la vida espiritual, seguir desarrollando las doctrinas,

en una libre actividad e investigación, guiada e impulsada anteriormente por la vida del Espíritu Santo, que no cesa en ningún tiempo. Desde entonces aumenta irresistiblemente esta convicción de la capacidad y obligación que los tiempos tienen de renovarse y crear, de aumentar el tesoro recibido, de completar y corregir las doctrinas, y de reemplazar lo que en ellas ya no es satisfatorio por algo que lo sea más. El Renacimiento y la Reforma quisieron una vez más atenerse exclusivamente a lo antiguo (purificándolo de su desnaturalización, como se decía, por las épocas posteriores), pensando que imitar y seguir lo antiguo debe ser la única tarea de todo presente y futuro. Pero la obra efectiva del Renacimiento y la Reforma superó con mucho este programa tan estrecho. También en la filosofía de aquel tiempo la «imitación» de las doctrinas y las escuelas antiguas revela una gran voluntad nueva de investigación. La nueva ciencia de la naturaleza, sobre todo, pretende ser y ofrecer algo nuevo. Galileo se precisamente la grandeza de la naturaleza, creada por Dios, en que la lectura de ese libro nunca se acaba y el placer de la investigación y el descubrimiento es eterno. Mas el siglo XVII rompe completamente las ataduras. El orgullo de lo «moderno» se opone a la simple glorificación de lo antiguo y conduce al otro extremo (como se ve singularmente en Descartes) a rechazar íntegramente lo antiguo y querer empezarlo todo de nuevo. La idea leibnitziana de la *philosophia perennis* concilia ambas tendencias, el mantenimiento de la tradición en el sentido más amplio imaginable y una labor original, que supere la totalidad de lo ya dado. Entre los griegos Platón celebraba el arte de los egipcios porque estaba prohibido en él «hacer innovaciones y permitirse desviaciones de lo tradicional», de suerte que «lo que se ha pintado o esculpido allí hace diez mil años no es superior ni inferior a lo que se hace ahora». Durante toda la Edad Media había sido sospechosa la novedad, no solo en la esfera de los dogmas religiosos. Debía decidir y bastar únicamente lo antiguo y perenne. Según Leibnitz, el deber supremo del presente y del futuro es entender a los antiguos más profundamente que ellos mismos se entendían; y guardando sus enseñanzas, superarlas. Se perciben y se comprenden las muchas contradicciones y variantes con que apareció un día lo ahora tradicional; por ende los nuevos tiempos deben crear la unidad mediante nuevos descubrimientos. En toda tradición reside un trozo de la verdad; la verdad entera, en ninguna. Hay que conquistarla. Surge paulatinamente la fe en el progreso posible e incluso necesario de la evolución histórica. Con ello el devenir, la vida histórica, ha ganado la supremacía sobre lo eternamente estático.

* * *

Así como Duns Scoto significa el punto crítico y decisivo en esta cuestión de la conciencia histórica, así el maestro Eckehart lo representa en la metafísica del devenir. La idea de Dios vivo le da el valor necesario

para formular esta fuerte paradoja: que «Dios deviene y desdeviene, se hace y se deshace», que «el devenir de Dios es su esencia». Lo absoluto es un río, «un río que corre hacia sí mismo», como ya había dicho el Pseudo-Dioniso, «un río vivo que mana en sí mismo». El concepto del movimiento cambia aquí totalmente. Este manar y fluir divinos, no es un movimiento en el sentido de buscar el fin que se acaba en este. El movimiento en que el proceso y su resultado, la tendencia y la realización del fin son dos cosas opuestas, queda excluido expresamente de la divinidad. *Operari dei suum est esse*. Esto significa para Eckehart que *operari* y *operatum*, la acción y lo realizado, son a la vez y son una cosa. Por eso Eckehart llama también a este eterno proceso y devenir un *motus sine motu*, un «devenir sin devenir», un «fluir sin corriente». Positivamente este devenir es designado como una «vida». En la vida termina para Eckehart la cuestión aristotélica del por qué del movimiento «La vida vive por su propio fondo y mama de sí misma». Mientras el concepto antiguo del automovimiento de lo viviente exigía el fin, la forma no alcanzada, como «por qué» del proceso, esta vida atribuida a lo perfecto y absoluto mismo no tiene más fundamento que su propia fuerza y plenitud. El amor de Dios, lo mismo que el del «justo», el del hombre puro, es un movimiento que no tiende a ningún fin. «Así como Dios obra sin por qué, y no tiene por qué, del mismo modo obra también el justo sin por qué. Y así como la vida vive por sí misma y no busca un por qué por el cual viva, tampoco el justo tiene un por qué por el cual haga algo.» «Si alguien estuviese preguntando a la vida mil años ¿por qué vives?, y ella pudiese responder, no diría sino: vivo porque vivo... Vive porque se vive a sí misma. Si alguien preguntase a un hombre veraz, que obrase según su propio fondo: ¿por qué realizas tu obra?, y él supiese responder rectamente, no diría sino: obro porque obro.» (No, pues, por un fin fijo, en el cual, una vez conseguido podría reposar.) «Tan apetecible es la vida en ella misma que se la apetece por ella misma.» La vida es, pues, viva οὐσία αὐτοτέλης (esencia con fin propio). La vida es en sí un fin y un valor, como las formas e ideales fijados por el pensamiento. «¿Por qué amas la verdad? Por la verdad misma... ¿Por qué vives? A fe que no sé. *Vivo a gusto.*» Así como el caballo que salta y corre sobre la verde pradera invierte toda su fuerza en saltar sobre la pradera, siendo ello para él placentero y constituyendo su naturaleza, así la naturaleza y el placer de Dios estriban en verter todo su ser, toda su plenitud, sobre la «igualdad» de las criaturas; y el amor y las obras del hombre noble son de la misma índole. Partiendo de aquí llega Eckehart, el tranquilo místico, a exigir la acción y a ponerla por encima de la permanencia en el estado de arrobamiento extático, como hace en el ejemplo de la sopita. No es imagen de Dios el que reposa en la contemplación, sino el que ama y obra por efecto de su íntima plenitud vital. Eckehart se separa en esto de la mística del neoplatonismo, a cuya tradición pertenece. Las épocas si-

guientes, en especial desde la Reforma, han roto realmente con la subordinación antigua de la acción a la contemplación y con el prejuicio contra la actividad y el trabajo manual. En la ética de Fichte, llega esta tendencia por primera vez a plena sazón dentro de la filosofía.

Para Eckehart lo inmóvil, lo inanimado, ya no tiene, pues, ninguna clase de ventaja en valor ni realidad. El acto de la colación se confunde con el movimiento interno de Dios. En el proceso —sin fin ni término objetivo— del autoconocimiento de Dios viven todas las criaturas, vive el universo. Todo es devenir, todo fluye. Y en esto radica el continuo «verdear y florecer» de la vida, que no se cansa ni envejece nunca. También en lo intemporal hay un devenir, o mejor: solo aquí existe el verdadero «devenir», el eterno ser de nuevo, «sin renovación» y sin «vejez ni decrepitud».

Esta tendencia ha sido continuada por los místicos de los siglos siguientes, sobre todo por Jacobo Böhme, en quien se apoya tantas veces el «panteísmo evolucionista» de los idealistas alemanes. El «ser» es un proceso eterno, en que Dios se engendra a sí mismo, un devenir en la voluntad o «impulso» que solo tiene por objeto a sí mismo. Cuanta mayor es la fuerza con que el sujeto se acerca al centro metafísico, formándolo todo a su imagen y atrayéndolo todo hacia sí, tanto más incondicionalmente obtiene la vida la primacía sobre el ser fijo. En los filósofos de la naturaleza, que forman parte de esta serie, el movimiento y la vida del universo, de la naturaleza exterior, alcanza una importancia totalmente nueva. En la naturaleza, si se mueve y agita todo, no es porque lo real no alcance nunca su fin, quedando siempre por detrás de los modelos eternos, sino porque en todas las criaturas vive y actúa la vida de Dios. En el movimiento universal vemos, con sentimiento de afirmación venturosa, la expresión de la plenitud y perfección que es propia a este mundo, el mejor de todos los mundos.

El concepto científico del movimiento, en el sentido estricto del cambio de lugar, pasa a la vez por la más importante transformación. Ya en los occamistas del siglo XIV se desarrollan los motivos fundamentales de la moderna ciencia física, que es ante todo una ciencia del movimiento —motivos que por lo demás solo nos son conocidos desde Galileo. El nuevo concepto del movimiento brota en el terreno religioso de la última época de la Edad Media, no del sentimiento estético del universo, propio del Renacimiento, como se suele decir. Allí se pusieron en duda, por primera vez, los principios fundamentales de la física y la mecánica de Aristóteles. A la concepción teleológica del movimiento opónese la dinámica; a la tendencia hacia las «formas sustanciales» se contrapone el movimiento por obra del *impetus* activo, en el móvil mismo, y que por sí mismo nunca conduce al reposo. (Posteriormente, Leibnitz llegó partiendo de esta idea, a su concepto dinámico fundamental de la «fuerza *viva*»). Ya aquí se encuentra realizada la transformación completa del concepto del movimiento, que Galileo formuló pos-

teriormente en la ley de inercia, según la cual ni el movimiento ni el reposo cesan por sí mismos ni pasan al otro «estado», mientras según Aristóteles el móvil queda por sí mismo en reposo tan pronto como ha alcanzado su «lugar natural», el fin al cual tendía. El ímpetu activo en el móvil obraría por sí hasta el infinito, no debilitándose nunca ni dejando reposar al móvil, si no surgiesen resistencias y reacciones externas. El movimiento no tiene según esto menos «ser» que el reposo. Y por eso se concibe ya en este mismo tiempo —como hemos expuesto— la idea de la mecánica celeste. Los movimientos cósmicos, en su eterna uniformidad y orden, no necesitan explicación por inteligencias motoras, por formas inmóviles superiores, como en Aristóteles, en los árabes, en Santo Tomás, e incluso en Diterico de Freiberg, hasta Keplero. En la creación del mundo el movimiento recibe existencia al mismo tiempo que la materia. El ímpetu infundido por la creación en los astros permanece perennemente activo y no se debilita nunca; aquí que no hay ninguna resistencia del aire ni del «peso», según se opinaba entonces; el movimiento, por ende, no se retarda nunca. Los movimientos estelares se realizan con una actividad uniforme, por los siglos de los siglos, sin que sea necesaria una acción mecánica especial de Dios o de instancias anímicas, aparte de la influencia universal de la actividad divina, por la cual todas las cosas son mantenidas últimamente en su ser. El movimiento, creado por Dios, no tiene un fin natural, ni una tendencia al no ser, como tampoco lo tiene la existencia de las cosas.

Ambas tendencias, la de la especulación mística y la de la nueva fundamentación de la ciencia, que brotan del mismo terreno y vida. coinciden en la obra de Nicolás de Cusa. El movimiento natural, por ejemplo, de una bola perfectamente redonda —dice en la obra sobre el globo— no cesa nunca por sí. Una vez en movimiento, sigue moviéndose siempre, sin emplear fuerzas exteriores ni cansarse. El movimiento es en sí mismo continuo, cuando no es impedido o destruido desde fuera. Igualmente la vida orgánica, mientras sea sana, no cesa como movimiento natural. Y nunca puede «cesar en el alma humana racional aquel movimiento que esta tiene y ejerce sin el cuerpo. Este movimiento que se mueve espiritualmente a sí mismo, subsiste pues, por sí mismo. Un movimiento que no se mueve a sí mismo es accidental; el que se mueve a sí mismo es sustancial. Aquello cuya naturaleza es el movimiento, no tiene el movimiento como accidente; por ejemplo, la naturaleza del espíritu, que no puede ser espíritu sin un movimiento espiritual por el que es actual. El movimiento espiritual es, según esto, sustancial... por ende no cesa nunca». Naturalmente también la Divinidad misma es caracterizada esencialmente por la vida eterna y subsistente, aunque se la designe asimismo con frecuencia como el reposo absoluto y se describa exteriormente el vivo movimiento de todos los seres hacia ella y de unos hacia otros en sentido aristotélico. Dios es además de la absoluta grandeza, igualdad, belleza, bondad, etc., movimiento absoluto. La Tri-

nidad, por ejemplo, «no es una correlación matemática, sino viva... El poder de la vida debe ser tan omnipotente que engendre por sí mismo su propia vida y de ambos surja el espíritu del amor». Y así surge de Dios, que es espíritu, todo el movimiento del universo, del «Dios creado». El movimiento del universo es el «espíritu creado». Solo porque todo se mueve tórnase lo real coherente y forma un universo. El movimiento universal es la *explicatio* del reposo divino, que es a la vez una vida subsistente. Ningún ser finito se mueve enteramente igual que otro; y sin embargo todos participan a su modo del movimiento de todos, como todos los miembros participan del movimiento del corazón; por esto se presenta el mundo como una unidad viviente.

Y Nicolás infiere de aquí algo con lo que Nicolás de Oresme había tropezado ya en el círculo de aquellos occamistas y partiendo de sus motivos científicos. Aquella doctrina antigua en la cual la Iglesia y la Edad Media habían acatado, como en tantas otras cosas, la autoridad tradicional de Aristóteles, la doctrina de la inmovilidad de la tierra y del movimiento diurno del cielo, es falsa. Si el movimiento de los cuerpos no es algo exterior, no es algo que adviene transitoriamente en los cuerpos, sino algo que conviene por naturaleza a todo lo real, a todo lo perteneciente al universo, la tierra no puede en absoluto ser inmóvil. No hay un centro fijo del universo; ni hay ninguna estrella que no describa algún círculo. De este modo se prepara el terreno a la teoría de Copérnico, mediante una crítica puramente especulativa del sistema antiguo del universo, con su afirmación fundamental del centro inmóvil y su convicción de que todo movimiento se refiere a algo en reposo, y no solo en nuestra concepción del mismo. Esta afirmación del movimiento y la vida, hecha aquí, llega por último tan lejos que hasta el nacimiento y la muerte, que son justamente la raíz de la caducidad y la nulidad de la existencia concreta y sensible, para el sentimiento antiguo del universo, entran en la idea de la perfección universal creada por Dios. Como *explicatio* de Dios vivo, que es la identidad de los contrarios, el universo ha de «ser un ininterrumpido engendrar y destruir». «También toda generación, destrucción y transformación, viene de que Dios (el *idem* absoluto) obra siempre lo mismo *(idem identificat)*. Pues en cuanto lo idéntico se manifiesta en el mayor contraste de las fuerzas y todo hace lo igual a él mismo y lo opuesto a lo ajeno, surge una lucha de las fuerzas y de esta una nueva generación y destrucción.» Lo que aquí es idéntico y persistente no es el ser estático, sino la vida, el movimiento realizándose en los contrarios. Las tesis de Heráclito adquieren nueva significación universal partiendo de la idea de Dios vivo, que es, como espíritu, vida y movimiento. Más tarde Hegel ha asociado conscientemente a Heráclito con la corriente ideológica, que Eckehart saca a plena luz y que crece siempre desde entonces, y que extrae de la experiencia religiosa de la vida espiritual interior la convicción de la vida del universo; y ha acometido la empresa de explicar de nuevo cada pa-

labra del oscuro pensador de Efeso, partiendo de la posición y madurez de la Edad Moderna.

No expondremos aquí el papel que la nueva actitud representa en la imagen del universo del Renacimiento, especialmente en Keplero y en Bruno, y también en la psicología de Ficino, en la cual, a la inversa que en la Antigüedad, la materia no es lo que sujeta al alma al movimiento, sino lo que la hace descender a la quietud muerta. Ya hemos visto en el primer tema cómo se realza cada vez más la materia, en cuanto obra de Dios —que lo es no menos que cualquier «forma»— y como recoge en su seno las fuerzas motrices y ordenadoras. Y si se hace revivir la doctrina antigua de la pluralidad de los universos, que surgen y perecen, contra cuyo carácter cíclico había luchado expresamente todavía Alberto Magno, partiendo de la idea cristiana de la salvación, Giordano Bruto trata de ver en toda la coexistencia y la sucesión de semejantes sistemas y procesos universales el «pulso de la vida universal divina, una organización vital en lugar de aquella yuxtaposición mecánica y sin sentido. Y lo mismo que ya en la doctrina de Scoto Erígena sobre la identidad de la visión y la creación en Dios, y en las doctrinas de la creación de Diterico de Freiberg y de Eckehart, también aquí la idea de Dios vivo impulsa a eternizar el proceso cósmico, a negar el comienzo temporal de la creación. Dios no ha podido empezar a convertirse de principio inactivo en principio activo. El devenir es infinito, como la esencia de Dios.

La nueva orientación del interés, que de lo interior pasa a la naturaleza exterior, se inició entonces y condujo con frecuencia hasta el naturalismo; y aunque el brillante éxito de la ciencia matemática de la naturaleza reprimió temporalmente la tendencia a partir de la vida espiritual del alma, no se perdió sin embargo la nueva valoración del movimiento. La nueva ciencia es ciencia del movimiento. Sin ninguna referencia todavía a los nuevos principios mecánicos, ya Campanella define todo conocimiento del universo como historia, esto es, como conocimiento de sucesos. La ciencia, desde Galileo, lee realmente el libro de la naturaleza no como un sistema fijo, al modo de la filosofía natural de las «formas sustanciales», sino como un proceso único, en flujo incesante y unido cosa a cosa por acciones mecánicas. Descartes es quien suministra un primer principio superior, que ilumina claramente el nexo entre la nueva actitud metafísica y el nuevo método científico. Para su espacio materia, el movimiento parece ser en el fondo un «estado» o «modo» del ser, sustancial también sin movimiento, concepción no muy distinta de la de los atomistas antiguos. Nada decisivo dice contra esto el que según Descartes la diferenciación de los cuerpos solo surja mediante el movimiento, o sea, que solo este defina los distintos cuerpos, mientras para aquéllos los átomos con su forma existen desde la eternidad y ya en sí, prescindiendo de todo movimiento, y el movimiento mecánico solo era necesario para explicar la ordenada diversidad del universo.

Pero en Descartes recae una significación totalmente nueva sobre el movimiento por el hecho de que aquel pone junto a los principios antiguos de la sustancia y la conservación del ser, justo al principio de la conservación de la materia, la ley de la conservación de la cantidad de movimiento. Esta es una idea enteramente análoga a la subsistencia del movimiento en lo espiritual, afirmada por Cusano y transportada aquí con toda claridad a lo corpóreo. El principio fundamental para la investigación de la naturaleza no es ya la forma sustancial, sino una ley mecánica. El prototipo del moderno concepto de ley, preformado ya en el logos de Heráclito, y que reemplaza a los principios estáticos de la ciencia antigua, las ideas de Platón y las formas de Aristóteles, queda formulado en este nuevo principio de la conservación. Los principios de la naturaleza son desde ahora las «reglas del movimiento», como leyes del devenir. En cuanto al nexo metafísico, se trasluce claramente por la fundamentación que Descartes mismo da: «Comprendemos también que hay una perfección en Dios; no solo que Él es en sí mismo inmutable, sino también que obra del modo más constante y más invariable.» La conservación, en el habitual sentido sustancial, se refiere a la primera «perfección»; la conservación del movimiento sin fin, a la segunda. La afirmación de que Dios es «la primera causa del movimiento» tiene ahora un sentido completamente distinto que en Aristóteles. Las leyes de la naturaleza son reglas del movimiento, justamente porque Dios, que es inmutable, *obra* siempre del mismo modo. Dios creó el movimiento (aunque este solo sea un modo) a la vez que la materia, y Dios conserva en su ser lo que ha creado. Pero en la cuestión de la inercia se revela que el movimiento es a su modo un «ser». Mientras que los antiguos filósofos, dice Descartes, hablaban exclusivamente de que la forma o la masa o el reposo no se alteran, si no se interviene desde fuera en ellos, y en cambio exceptuaban siempre al movimiento de esta ley fundamental, lo importante es justamente el movimiento, por ser la cosa cuya comprensión apetecemos más vivamente. Y añade que el movimiento, tal como aquellos lo entienden, es decir, según la definición de Aristóteles, es algo enteramente distinto del movimiento tal como él, Descartes, lo concibe.

El ocasionalismo estrechó más el enlace por Descartes establecido entre el obrar invariable de Dios y las leyes del movimiento; y llegó a la identidad del principio de la acción divina, la voluntad de Dios, con las fuerzas mecánicas del universo. En Geulincx esto es solamente la ineluctable consecuencia, que Malebranche saca resueltamente. Aunque el universo presenta muchas imperfecciones, hay algo en que no puede ser más perfecto; la regularidad de sus movimientos y procesos es absoluta. En ella, en las leyes de la naturaleza, en las inmutables reglas del movimiento exprésase de un modo enteramente inmediato la inalterable y absoluta perfección de Dios, la constancia de su poder y de su voluntad. (También el espiritualismo de Berkeley ve en la uniforme regularidad

de las series de movimientos, esto es, en los movimientos de las representaciones, el efecto inmediato de la inmutable y viva voluntad de Dios, de su obrar siempre igual.) Y esto no es una expresión que da a lo finito y temporal una independencia propia, sino que lo que actúa en todo movimiento finito no es más que el poder de Dios. El cuerpo en movimiento es en cada momento y punto de su trayectoria creado de nuevo, colocado, por decirlo así, de nuevo. La prolongación del movimiento no es otra cosa que una incesante acción creadora de Dios. Dios mueve, pues, continuamente las cosas, presente a ellas en su interior. Todo movimiento es, pues, en el fondo, no solo expresión o efecto de la actividad divina, sino esta misma. El panteísmo es así inevitable. Parece cooperar en esta concepción la extrañeza que frente al movimiento sentían los antiguos. Malebranche puede representarse las cosas mismas, como inactivas e inmóviles, en relativa independencia frente a Dios; pero no el movimiento. Este no radica tampoco para él en la esencia de la materia (como en el mismo Descartes solo era un modo agregado). El movimiento solo de Dios vivo es originaria y esencialmente propio. Fuerza motriz, principio del movimiento, solo puede ser lo espiritual, un ente dotado de voluntad y representación.

Leibnitz es quien logra en este orden de cosas dar la expresión más amplia y a la vez más fundamental a la nueva valoración del movimiento y la vida. Como en Cusano, en Descartes y en Malebranche, influyen en él (y de un modo más amplio que en aquellos) todas las tendencias de la nueva mecánica, juntamente con la actitud fundamental ante la vida del espíritu, Dios y el alma. La monadología se opone simultáneamente a la tendencia panteísta, con la cual los ocasionalistas sustrajeron el movimiento propio a las cosas y por último a las almas y redujeron toda actividad a la acción de Dios. Leibnitz pertenece a la tradición vitalista de la filosofía natural alemana que, desde Paracelso hasta van Helmont el viejo, busca en cada criatura, en cada cosa, el principio interno de su movimiento y vida. Un fenómeno paralelo al dinamismo de estos descendientes de la mística de Eckehart y Susón, con su sentido del universo orientado en el alma viviente, se presenta en un movimiento inglés muy semejante, en la filosofía natural de Glisson, que intenta ya, como después Leibnitz, concebir la sustancia en general como vida, actividad y movimiento, pero sin que este último sea una pura adición modal y exterior. *Natura substantiae in genere est viva,* dice Glisson. El movimiento es inmanente a la materia misma, y no solo a lo orgánico; es un principio íntimamente inherente a ella. El título de su obra indica suficientemente la tendencia. *Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae.* Pero a todos estos filósofos les falta el apoyarse en la nueva ciencia. Hay aún demasiada fantasía y demasiada arbitrariedad en sus consideraciones sobre la naturaleza, para que la nueva valoración del movimiento pueda influir bajo esta forma en los sistemas metafísicos

del siglo de Galileo y Descartes. Leibnitz es el primero que realiza aquí la fusión.

Para Descartes el movimiento corpóreo solo era un estado y un modo, no una actividad esencial. Su concepto de la materia, de la *res extensa,* parecía excluir todo factor dinámico y de verdadera facultad de acción. Había definido la sustancia pensante esencialmente por la actividad de su «pensamiento», de la vida de la conciencia. La *res cogitans* piensa siempre; no puede interrumpir nunca esta actividad; su ser es automovimiento espontáneo, vida interior. Esto era, junto a otras cosas, una dualidad cuestionable en el concepto de la sustancia. Las sustancias espirituales, también Dios, son esencialmente vivas; las corpóreas, muertas y solo movidas exteriormente. El mundo exterior no tiene semejanza alguna con aquello de que se trata en el ser. La *Monadología* intenta encontrar en el yo, dado a sí mismo, la clave de la esencia de todas las cosas y con ello una concepción homogénea del universo. Lo que es la sustancia, enseña Leibnitz, lo sabemos inmediatamente por nuestra «reflexión». Pero la inspección del alma revela que la esencia de la sustancia no puede definirse por la independencia del ser, como Descartes había opinado; pues la sustancia, como creada por Dios, no tiene en modo alguno tal «aseidad». Lo que hace de ella una sustancia, una «estancia» por sí, incluso frente al creador y conservador de todas las cosas, es, contra las doctrinas panteístas, la voluntad libre, la independencia moral, la facultad de referirse a Dios sabiendo, amando o queriendo, y no solo de ser objeto de referencia. En la espontaneidad del alma se revela y consiste su sustancialidad. El ser por sí es un hacer por sí, un obrar por propia virtud, por impulsos propios, un despliegue de sí mismo. Toda alma es una fuerza, una actividad distinta del poder de Dios. Todo reposo y por ende toda mera receptividad y pasividad es en el alma mera apariencia; todo en ella es movimiento, transformación interna, actividad propia. Los apetitos y las tendencias no dejan al alma en ningún momento detenerse en el nuevo «estado» inmóvil de una representación; su vida es siempre tránsito, innovación, desarrollo espontáneo de fuerzas interiores. La esencia y la felicidad de las almas no reside en el «reposo» sino en la vida. Toda aparente percepción de reposo en el alma es solo un no advertir las «pequeñas» representaciones y tendencias que en realidad nos «hacen alentar» siempre. «Hasta en la alegría hay inquietud, pues hace al hombre seguir siempre adelante, atento, activo, lleno de esperanza.» «Más aún: la inquietud misma es esencial a la felicidad de las criaturas, pues esta no consiste en una plena posesión, que las haría insensibles y apáticas, sino en un progreso continuo, ininterrumpido, hacia bienes cada vez mayores, un progreso que no es concebible sin un afán o una continua inquietud.» Hasta en los «estados aparentemente más reposados nos encontramos en movimiento interior; pues nosotros no estamos nunca sin algún movimiento». «Precisamente de aquí viene que nunca nos encontremos en un estado de indiferencia.»

Hasta el «reposo» de la eternidad, que no puede ser indiferencia, sería según esto, para el concepto leibnitziano de la vida eterna, «inquietud» en este mismo sentido. El alma es en el tiempo y en la eternidad acto y no cosa, acción y no sustancia estática.

Según esto Leibnitz define en general la sustancia por la actividad. La tendencia que Nicolás había iniciado con la fórmula de que el movimiento de los seres espirituales «subsiste», llega aquí a su plenitud con la identificación de la sustancia y la acción. Expresamente se rechaza siempre la concepción de que la sustancia sea un «ser», al que el movimiento se adhiera solamente y del cual, como en sí mismo inmóvil y meramente susceptible de actividad, ésta solo parta con ocasión de un estímulo externo. Las sustancias todas, las mónadas, son «*principes de vie*», vivos movimientos propios, continuadas acciones espontáneas. Su «ser» es un «estado de transformación». El tránsito al acto reside en la mónada misma con la posibilidad y la facultad de obrar y la tendencia a ello. La mónada no es más que esta viva tensión y esta continua realización. Los conceptos aristotélicos de la entelequia y de las formas sustanciales alcanzan en la mónada un sentido totalmente nuevo. La rigidez de la sustancia-forma ha desaparecido y en su lugar aparece la «ley de la sucesión continua de sus operaciones». El proceso de la realización es aquí el mismo ser sustancial. Por eso es concebido también como no teniendo término. El sentido y, como vimos antes, toda la felicidad de la existencia reside en el movimiento. También la sustancia corpórea ha de ser, por tanto, esencialmente acción. También aquí todo reposo, toda mera existencia es solo aparente, solo una transformación imperceptible. La sustancia extensa de Descartes, estática en sí misma, no puede ser realidad. Le falta la fuerza viva, el principio de actividad. La misma ley de la conservación de la cantidad de movimiento obliga a pasar al concepto de la fuerza. Pero como la fuerza no puede encontrarse en lo material-extenso como tal, también los principios esenciales del ser exterior deben concebirse como inmateriales. También detrás del devenir mecánico se oculta la actividad de las mónadas; también aquí toda sustancia es últimamente acción. Lo espacial estático «resulta» de lo vivo dinámico, del despliegue de las fuerzas de las mónadas. Y esto se expresa también en el mundo, tal como nosotros lo percibimos sensiblemente, en los fenómenos corpóreos extensos: por todas partes hay vida y movimiento. en la parte más pequeña de la materia, aparentemente en reposo, hay —hasta el infinito— movimiento vivo. El orden cósmico que se presenta a la mirada metafísica como la universal armonía de las actividades internas de las mónadas, revélase a la experiencia sensible de la ciencia natural como un sistema de universales relaciones causales, en el que no puede realizarse un suceso en ninguna parte del universo, sin tener su repercusión modificadora sobre todas las demás partes, por alejadas que estén. Todo está, pues, en incesante movimiento y en ninguna parte hay reposo en la realidad. Todo cuerpo está siempre en movimiento. incluso

cuando se halla en «estado de reposo»; el cual no existe en un sentido absoluto. El movimiento triunfa sobre el reposo. En la Antigüedad se intentaba, partiendo de la idea del ser, concebir el movimiento como un agregado de estados de reposo (cf. el argumento de la flecha, de Zenón). Esta concepción influye todavía en la explicación del movimiento por Malebranche, como sucesivos actos de creación en los distintos puntos de la trayectoria de aquel. Ahora Leibnitz, a la inversa, define el reposo como un movimiento imperceptible, o con más rigor, infinitamente pequeño; la inercia como una actividad infinitamente pequeña, la fuerza «muerta» como comienzo o «elemento» de la vida. La ley del reposo es ahora solo un caso particular de la ley del movimiento.

La posición central del movimiento y la actividad viva tiene ya en Leibnitz una relación inmediata con el principio de la evolución, no entendida en el sentido aristotélico, como movimiento y mero tránsito hacia la forma fija dada, sino como una ascensión y crecimiento interiores hasta el infinito, que por esencia no puede llegar nunca al reposo, sino que es la expansión natural de fuerzas originales. Pero con este principio la *Monadología* permanece en lo esencial dentro de la esfera del individuo; aunque partiendo de aquí, y singularmente en relación con el «reino de la gracia», resuena la idea de una evolución universal. En cuanto al cosmos exterior, Descartes ya había intentado trazar, por otra parte, una historia genética fundada en procesos puramente mecánicos. Mas esto había sido expresamente para él —lo mismo que para las cosmogonías antiguas— solo un medio para el fin de explicar el universo tal como se presenta constituido ahora. El interés por el devenir, nacido del sentimiento moderno de la vida divina y universal, solo se extiende a la cuestión de la evolución del universo, de la «historia» del cosmos, en el Kant de la primera época. También este, como Descartes y Leibnitz, ve el «carácter de la constancia, que es la señal de la elección divina», no tanto en la conservación de la materia como en la acción continua y recta de las fuerzas universales, producidas por el acto de la creación. La materia fundamental de que surge todo lo cósmico, y surgirá hasta la eternidad, es ella misma de naturaleza dinámica. Las fuerzas de atracción y repulsión, que representan las «fuentes originarias del movimiento», son sus propiedades esenciales. Todo lo real es acción. El reposo es solo una «falta» o una «privación» de movimiento; debe definírsele en el fondo, según hizo ya Leibnitz, como un movimiento infinitamente pequeño. El movimiento de la materia no necesita de ninguna causa extraña, ni de ningún principio ordenador. Aquellas mismas fuerzas originarias conducen en sucesión libre, autónoma y espontáneamente, a la edificación de los sistemas del universo. Pero esta edificación no es meramente un tránsito al universo perfecto, sino que la vida del Creador se revela justamente en que la creación no está acabada nunca. Para San Agustín todas las perfecciones del universo y su belleza existen acabadas desde el momento de la creación, realizada

de una vez para siempre; nada más puede añadirse en el curso de los tiempos. Kant, por el contrario, ve la verdadera expresión del poder del ser supremo justamente en la infinita evolución en el tiempo, en la aparición siempre nueva de órdenes siempre nuevos. Cuando Kant habla «de la creación en su infinitud», alude no solo a la expansión infinita en el espacio infinito, «ámbito infinito de la presencia divina», sino ante todo al devenir nunca acabado en el tiempo, dimensión activa de Dios vivo. La creación y organización de la fábrica del universo, a base de la materia creada, tiene lugar paulatinamente en la sucesión del tiempo. La creación es más bien «el desarrollo de la naturaleza». «La creación no es la obra de un momento. Después de haber empezado con la producción de una infinitud de sustancias y de materia, actúa a lo largo de la sucesión entera de la eternidad.» La creación no está acabada nunca. Ha empezado en un momento, pero no cesará nunca. Está ocupada siempre en producir más espectáculos de la naturaleza, nuevas cosas y nuevos mundos. El campo de la revelación de los atributos divinos es tan infinito como estos mismos; y esto no es aplicable solamente al ser en el espacio, sino ante todo al devenir en el tiempo. Y ahora triunfa también con fuerza primigenia aquella idea de Nicolás de Cusa, de que la caducidad, tan combatida por los antiguos y que tanto les espantaba en el principio del devenir, y la decadencia y la muerte deben entrar en la afirmación de lo vivo. Ahora ya no ocupa el primer término, en el ser del universo y en los sucesos terrenales, el factor negativo de la decadencia y la sujeción de lo meramente devenido, sino el factor positivo y venturoso del devenir, como una acción siempre creadora, que realiza siempre algo nuevo. «Se puede calcular la inevitable tendencia que toda fábrica del universo, llegada a la perfección, tiene a decaer paulatinamente, por los motivos que pueden hacer que el universo sea fecundo en mundos, en otros parajes, para compensar la falta que ha padecido en un lugar. La porción entera de naturaleza que conocemos... confirma esta fecundidad, que no tiene límites, porque no es otra cosa que el ejercicio de la omnipotencia divina. Innumerables animales y plantas son destruidos diariamente y ofrendados en sacrificio a la caducidad de las cosas; pero la naturaleza, con su potencia genésica inagotable, produce no menos en otros lugares y llena el vacío.» «No hay que asombrarse de comprobar la caducidad incluso en la grandeza de las obras de Dios. Todo lo que es finito... ha de perecer y tener un fin... Pero no debemos deplorar la ruina de un sistema del universo, como una verdadera mutilación de la naturaleza. Esta demuestra su riqueza en una especie de prodigalidad; la cual, mientras algunas partes pagan el tributo a la caducidad de las cosas, se mantiene incólume en todo el alcance de su perfección, mediante nuevas creaciones innumerables.» Y no solo esta viva conservación pertenece, según Kant, a la esencia del dinamismo cósmico, sino también un «continuo progreso». «Indiferente a todas las devastaciones que la caducidad de las cosas causa incesante-

mente», el «ámbito del universo», del orden cósmico, aumenta de continuo en total. La creación actúa a través de los tiempos «con grados siempre crecientes de fecundidad». A lo largo de todo «el curso venidero de la eternidad, el sistema del universo se extenderá en la infinitud del espacio paulatinamente hasta el infinito». Aunque el mundo creado de la materia ha sido desde un principio infinito en el espacio, está «dispuesto para llegar a serlo por la forma y el desarrollo». «De este modo el espacio de los universos se animará con mundos sin número y sin términos.» «Mientras la naturaleza embellece la eternidad con variados espectáculos, Dios permanece ocupado en una creación incesante, la de la materia necesaria para la formación de mundos todavía mayores.» «No encuentro nada que pueda elevar el espíritu del hombre hasta un asombro tan noble, abriéndole una perspectiva en el campo infinito de la omnipotencia, como esta parte de la teoría, que se refiere a la perfección sucesiva de la creación.»

Kant ha encontrado posteriormente, partiendo de aquí, el tránsito a aquel otro proceso y progreso que con el cristianismo había ocupado primitivamente el centro; el proceso de la historia de la humanidad. Lessing y Herder han dado por la misma época nueva vida a la antigua idea, que Lessing encontró por primera vez en el estudio de los padres de la Iglesia. Ambos apelan siempre en favor de sus teorías evolucionistas al principio cristiano de Dios vivo. En este mismo pretende Lessing mostrar que reside el fundamento de la mutabilidad y la contingencia de las cosas temporales. Su interés se dirige al gobierno de Dios en la historia, en la revelación, que se realiza paulatinamente y crece con el futuro como «educación del género humano». Resuena aquí de nuevo la antigua analogía con el desarrollo del individuo. Y lo mismo que Joaquín de Floris, busca el nuevo «evangelio eterno» más allá de la realidad acabada de la revelación de Cristo. Dios no revela la verdad de una vez, sino en etapas que están ajustadas al grado de desarrollo de los hombres y de los pueblos, a la madurez de su comprensión en cada momento. Mas lo que revela reside ya siempre en la propia espontaneidad de los hombres. Éstos no son espejos inciertos ni tablillas sobre los cuales escribe el punzón de Dios, sino que su ser es actividad, evolución interna, tendencias, una continua tensión. Conocida de todos es la frase de Lessing, que expresa con singular belleza el nuevo *pathos* del devenir. Puesto por Dios en el trance de elegir, preferiría la marcha siempre activa hacia la verdad, con todos los peligros del extravío y del error, que la segura posesión de la misma. El *pathos* de las aspiraciones infinitas, iniciado por Leibnitz y que con Kant y Fichte actúa en el centro de los sistemas, se opone al afán de reposo satisfecho. También esta cuestión brotó pronto del nuevo sentido de la vida, característica de la Era Cristiana. San Agustín la había discutido; pero se decide todavía por la tranquila posesión, fiel a la sentencia de Aristóteles, según la cual el saber hace más feliz que el

investigar (véase Baumgartner, en el *Manual* de Überweg, décima edición, tomo II).

También la filosofía natural de Herder ve, siguiendo a Leibnitz, en todas las cosas fuerzas independientes, espontáneas, en todo ser, un devenir y una libre movilidad. La fuerza divina solo puede revelarse en fuerzas vivas. Todo lo fijo, lo estático, es, en realidad, mero producto de principios generadores orgánico-dinámicos. Por todas partes nos rodea el cotidiano «milagro del devenir». También aquí está en primer término, no la aflictiva decadencia, sino la felicidad de la renovación. La naturaleza es, en conjunto, viviente evolución, un continuo progreso hacia superiores creaciones. Herder es el primero que concibe la idea de la evolución y el progreso como un principio unitario para la naturaleza y la humanidad, el primero que une el curso de la naturaleza y la historia en un proceso de conjunto, cuyo sentido es el antiguo sentido ético-religioso: la aproximación de las criaturas a la perfección divina, alcanzada del modo más brillante por la humanidad en la viva evolución de la historia. El ser del hombre es devenir y nunca está completamente acabado. Por encima de este proceso terrenal avanza el curso de una historia superior.

* * *

La filosofía del idealismo alemán representa el mayor triunfo del movimiento y la vida sobre el ser estático. Es una síntesis perfecta de todas las ideas producidas por el curso de la evolución histórica en una gran metafísica del devenir. Fichte es quien pone los fundamentos definitivos. En él es visible también con singular nitidez el nexo con el tema religioso originario, cuyo desarrollo hemos seguido hasta aquí. Según la convicción fundamental de Fichte, la esencia de todo «dogmatismo» consiste en que con su fe en la originalidad y la superioridad de lo objetivo, traiciona la libertad por la rígida necesidad y la vida por el ser muerto. Fichte encuentra que su verdadero polo opuesto en este punto es el sistema de Spinoza, el cual es, en efecto, el único pensador de la Edad Moderna que se ha resistido al peso del tema de la vida, renovando a su modo el ser estático de Parménides. Quien concibe lo absoluto y todo verdadero ser como estático, rígido, muerto, dice Fichte, no se comprende en el fondo a sí mismo, ni tampoco puede en último término estar verdaderamente convencido de su sistema de conjunto. Prescindiendo enteramente de los antiguos, pues es sumamente dudoso si se plantearon siquiera con conciencia el verdadero problema de la filosofía, casi todos los pensadores de la Edad Moderna se han puesto con su especulación en contradicción con su vida. Leibnitz ha sido acaso el único convencido en la historia de la filosofía. El idealismo, que forma su concepto del ser partiendo del sujeto activo, es la única filosofía cuyo rigor lógico recoge plenamente el sentido de la vida, tal como lo conoce y vive todo sujeto de actividad moral.

El idealista no sabe nada del ser estático del dogmatismo, dado de una vez para siempre; nada de un ser en sí, muerto como las cosas. Para él lo único positivo es la libertad, la espontaneidad del obrar. El «ser» es para él una mera negación de la libertad. No es un concepto primero y primitivo, sino meramente derivado, formado en la percepción de las resistencias a la actividad. La filosofía entera del idealista es en el fondo el desarrollo grandioso y único del concepto de la libertad. Esta básica atención a la actividad espiritual no depende solo —para Fichte— de que yo tome contacto metafísico inmediato en mí mismo. La libertad no es tanto la experiencia íntima de cada uno como la fe incondicional de la personalidad moral, o su postulado. Cierto que todo hombre sabe de sí interiormente solo como de un obrar y un proceso. Lo inmediato es, en efecto, mi sentir, apetecer, pensar y querer, puros actos. Yo soy en esta conciencia interna de mí mismo exclusivamente «vida y actividad», «no un ser, sino un puro obrar». Pero lo que nos dice que esto es algo sencillamente absoluto, que no puede haber un límite en un ser objetivo absoluto, ni en la necesidad y rigidez que acompañan siempre a un ser de esta clase, no es ninguna percepción interna, ni inferencia analógica alguna, sino tan solo la conciencia moral de la persona vivamente activa. Por eso la decisión no es para la verdadera filosofía cosa del conocimiento contemplativo y por decirlo así inmóvil de la estructura de un universo, dado, ni aunque fuese una estructura interior y espiritual, sino un acto, un acto de libertad.

Lo absoluto no es, pues, un «ser», no es nada «existente», «permanente», susceptible como tal de ser aprehendido en el concepto inmóvil, sino algo esencialmente vivo, un «hecho», que solo percibo en tanto lo realizo, como algo que fluye en acto. «En el círculo de lo que yo llamo filosofía no puede entrar nada estático, inmóvil, muerto. En ella es todo actividad, movimiento y vida. La filosofía no encuentra nada sino que lo hace surgir todo ante sus ojos, y esto llega tan lejos, que niego totalmente el nombre de filosofía al trato con conceptos muertos.» Ni siquiera se debe llamar al primer principio, al yo abstracto, «algo activo»; «porque con esta expresión se alude a algo existente, a quien es inherente la actividad».

Fichte desecha antes que nada, enteramente lo mismo que Leibnitz, todo concepto de lo activo como un ser fijo que se limitaría a tener la facultad de obrar, mientras la acción real sería tan solo el resultado de un estímulo dado de algún otro modo. Absoluta y espontáneamente activo es el yo abstracto, pura actividad sin sustrato, cuyo saber, cuya actuación misma es «subsistente». Lo que él hace, esto es él; y sin obrar no es nada. Spinoza define a Dios como la *caus asui,* lo cual significa para nuestra ojeada retrospectiva una transformación del concepto teleológico de Dios, formulado por Aristóteles, una transformación en sentido dinámico-causal, en el sentido de la *natura naturans*. Fichte echa

de menos en esta definición el carácter de actividad que tal causarse a sí mismo debe tener necesariamente. No es una «sustancia» inmóvil, sino el yo abstracto el que es un causarse a sí mismo, el que es una acción, en la cual lo que es, es exclusivamente como «hecho», como producto de la acción, y en el fondo en esta misma. El yo abstracto solo existe porque se pone a sí mismo. Su «ser» es movimiento interior, pura «agilidad», un fluir sin «reposo» ni estancamiento. Todo aparente reposo y ser objetivo es exclusivamente el resultado de una reacción interior en esta vida primigenia.

El método de la filosofía responde a la índole del primer principio. «Todo conocimiento filosófico es, por naturaleza, no fáctico, sino genético; no aprehende un ser estático, sino que engendra y construye interiormente este ser desde la raíz de su vida.» El principio del devenir se apodera aquí con una decisión extrema del mundo intemporal de los conceptos. Una metafísica, cuya misión es exponer la «vida del espíritu», comprender la «historia de la conciencia» con las leyes de la inteligencia, generadoras de todo lo real, no puede edificarse según los métodos de la lógica estática. Por ende se abandona aquí el método de la silogística, que había dominado enteramente en la Edad Media, con su subordinación a principios dados y fijos, respondiendo al concepto objetivo de la «forma sustancial», y con su rígida pirámide de los conceptos, y asimismo la lógica de Descartes y del siglo siguiente, con su doble método del análisis y la síntesis. Pues también en estos últimos métodos, que se ajustan demasiado todavía al modelo de Euclides, con sus figuras geométricamente rígidas, el objeto es considerado en el fondo como un complejo acabado de elementos simples, que el trabajo conceptual debe descomponer en sus partes rígidas y componer nuevamente con ellas. Esto se revela con singular claridad en el sistema spinozista del ser sustancial inmóvil, sistema edificado «al modo geométrico».—Pero el nuevo principio sustancial de Leibnitz se encuentra ya en un contraste peculiar con la metodología que este recoge y desarrolla. El conflicto no resulta visible, únicamente porque aún quedan bastantes rasgos estáticos. Para Fichte ya no hay nada estático, en ningún sentido, ya no hay ningún «ser» general ni individual, complejo ni simple, sino solo actividad y vida. Por eso postula un nuevo método filosófico, el dialéctico. Las indicaciones de Platón sobre el movimiento de los conceptos, que desarrollaron los neoplatónicos, y la lógica del devenir, de Heráclito, con su doctrina de la lucha de los contrarios, alcanzan aquí por primera vez un pleno desenvolvimiento y ocupan el centro, dominándolo todo. La actividad del yo abstracto se desenvuelve a los propios ojos como una serie infinita de problemas saliendo unos de otros, con la oposición siempre renovada de tesis y antítesis y las soluciones sintéticas, siempre puramente relativas y que por ende impulsan por sí mismas a seguir adelante. El conocimiento especulativo no tiene por misión descubrir una sustancia inmóvil por debajo del mo-

vimiento, ni un fin eternamente fijo del proceso, sino que debe recorrer por sí mismo las fases de la evolución y descubrir, por encima de todo aparente reposo, la movilidad interna, el conflicto dialéctico y el tránsito a nuevas actividades. Sus conceptos no pueden por eso ser «muertos»; deben convertirse en «conceptos vivos» también, que tiendan a superarse a sí mismos y se presenten siempre en estado de transición. El conflicto de la contradicción vive en todo verdadero concepto filosófico, no permitiéndole reposar nunca en sí, ni petrificarse nunca.

La relación de esta filosofía de la libertad y la actividad con el sentimiento de Dios vivo sale totalmente a la luz del día en la época de la discusión sobre el ateísmo. En el centro de esta discusión está precisamente la lucha de Fichte contra la idea de sustancia divina. Dios no puede concebirse como un ser subsistente, permanente y duradero, como un «sustrato». «No se puede decir de él que sea una sustancia.» La antigua categoría de la sustancia, obtenida en el ser objetivo de la experiencia externa, fracasa aquí completamente. El verdadero Dios es obrar (vida y principio de un orden universal suprasensible), lo mismo que yo, inteligencia finita, no soy un ser, sino un puro obrar... como miembro de aquel orden universal». Un «orden» que ha de entenderse además, en un sentido activo, como un «ordenar activo» *(ordo ordinans)*, como un «acto». Fichte usa todas las palabras con la terminación *«ung»* en sentido activo (cf. *Tathandlung*=hecho, en el sentido de acción, de hazaña). «Como se ve, aquí solo se piensa en actos, solo en acontecimientos, en algo fluyente, no en un ser ni un existir estático; en un crear, conservar y regir, no en un creador, conservador, ni regente.» «Tu alma no es nada más que tu pensar, apetecer y sentir mismos. Dios no es nada más que el crear, conservar y regir mismos, que hay que admitir necesariamente.»

De este modo el concepto de la «vida» ocupa también el centro de la última filosofía de Fichte. Así como Eckehart había dicho que la cuestión del por qué no tiene aplicación a la vida y que ninguna respuesta podría dársele sino «vivo por gusto», según Fichte «la vida es necesariamente feliz, pues es la felicidad». E identifica de nuevo la vida y el amor, siguiendo la antigua doctrina del cristianismo de San Juan. El espontáneo despliegue y la dialéctica interna del yo abstracto, su «unidad en la dualidad no suprimida por ella, sino eternamente duradera», se presenta como la tensión y el proceso eternos del amor. Toda la felicidad de la verdadera vida se funda en el amor, las aspiraciones, los impulsos. Ahora bien, el verdadero ser no puede ser otra cosa que esta vida. «Únicamente la vida puede existir independiente, en sí y por sí misma. La vida lleva en sí la existencia, es solo vida. Habitualmente se concibe el ser como estático, rígido y muerto. Los mismos filósofos lo han concebido así, considerándolo incluso como lo absoluto» *(causa sui)*. Las mismas palabras ser y existencia deben tomarse verbalmente, en sentido de actos. «El ser, pura y simplemente como ser, es vivo y

en sí activo, y no hay más ser que la vida; en modo alguno es muerto, estático, ni se halla interiormente en reposo... El único vivir absolutamente en sí, de sí y por sí, es la vida de Dios o de lo absoluto, y cuando decimos la vida *de* lo absoluto, esto es solo una manera de hablar, pues que en verdad lo absoluto es la vida y la vida lo absoluto.» «Toda existencia se sostiene y se produce a sí misma; y en la existencia viviente este conservarse a sí misma y la conciencia de él son el amor de sí mismo.» Toda existencia es por ende esencialmente el acto, la actividad vital del conservarse a sí mismo.

Por eso la vida de la historia puede alcanzar aquí una significación, como en ningún sistema metafísico anterior. La idea eckehartiana del Dios que evoluciona y que se va conociendo a sí mismo en la evolución del mundo, idea que ya los místicos y los filósofos de la naturaleza posteriores a Eckehart, en especial Jacobo Böhme y von Helmont el joven, habían tratado de desarrollar en una filosofía de la historia de gran estilo, se compenetra aquí totalmente con la idea de la evolución infinita de la humanidad y de toda vida espiritual, que había surgido recientemente, desde Lessing, Kant y Herder. El postulado de Kant, no concebir la creación nunca como acabada, sino como una incesante evolución ascendente, formulado por primera vez en el problema del cosmos exterior, alcanza una perfecta realización en la metafísica fichteana del espíritu viviente y de la libertad. «La creación del mundo por Dios no se ha acabado en modo alguno, como es habitual representárselo, ni Dios ha quedado en reposo, sino que el acto creador prosigue perpetuamente y este sigue siendo el que crea; ya que tampoco el objeto inmediato de su actividad creadora es un mundo corpóreo, inerte y estático, sino la vida libre que mana eternamente de sí misma. El mundo propiamente verdadero y único, para el cual existe un mundo corpóreo, es el espiritual, la vida y el pensamiento de los hombres, justamente como un mundo, esto es, como un todo y una comunidad... Este mundo es el que Dios crea incesante e inmediatamente a su imagen, tratando incesantemente de desplegar en él su imagen con nueva claridad.» «Pues el fin de toda existencia es justa y exclusivamente que Dios se aclare a sí mismo, que su imagen salga de su eterna invisibilidad al mundo visible, con siempre nueva claridad. La evolución del universo consiste solo en esta clasificación de Dios, y todo lo propiamente nuevo que puede presentarse en aquel es la manifestación de la esencia divina, con nueva claridad; sin esta manifestación el mundo queda inmóvil y no sucede nada nuevo bajo el sol.» Así, a lo largo de la historia, en cuanto conoce y crea precisamente lo nuevo, el hombre se convierte «mediante su saber activo, en la verdadera fuerza vital del universo y en el resorte del progreso de la creación». Todo el valor de la existencia descansa para Fichte en que surge siempre «nueva y fresca vida». Frente a la felicidad de la vida, en cuanto es precisamente actividad creadora, descubrimiento de aspectos siempre nuevos,

iluminación de lados siempre nuevos de la vida divina y con claridad cada vez mayor, aquel dolor de la decadencia, de lo fugitivo y de la caducidad, que dominaba la posición de los pensadores de la Antigüedad frente al devenir, ya no representa ningún papel. La vida en el tiempo, en este mismo «fugitivo» más acá, es vida imperecedera, en tanto que recorre esta evolución. Absolutamente condenado a la decadencia, al no ser, solo está lo muerto, el mero «ser» en el antiguo sentido, lo estático y lo que depende de este, lo inerte. «La tendencia de la mera existencia natural es a petrificarse en lo antiguo..., pero donde la idea divina... tiene vida, construye nuevos universos sobre las ruinas de los antiguos.» *Una* libertad actúa en todos los hombres, que aspiran a algo, una vida es la historia de la humanidad, de la comunidad espiritual. «El mundo entero de los espíritus, tomado como *un* mundo, es libre, y en esto consiste su propia vida, distinta de la vida de Dios.» «Hay una común libertad del conjunto, y la libertad del individuo no está separada ni limitada a sí misma, sino que cada libertad influye y actúa en la libertad de los demás, y hay entre la libertad de todos un lazo común.» «Conozco pocas ideas más sublimes que la idea de esta general acción de todo el género humano sobre sí mismo, de este incesante vivir y aspirar.»

Con esto se ha abandonado también aquel rasgo estático del sistema leibnitziano según el cual el orden del universo se funda en una armonía que resuelve de antemano todos los problemas de la evolución. El universo está acabado de antemano en el espíritu del Creador y la evolución se limita a realizar lo que está dado y determinado para siempre. Por eso Leibnitz no llega realmente a la libertad ni a la acción vivas, ni a la evolución creadora, que engendra lo verdaderamente nuevo, ni al triunfo completo del devenir y la actividad. Solo Fichte concibe el mismo orden divino del universo como actividad, como vida, como una acción creadora ilimitada y no meramente como la conservación y el gobierno de algo ya creado de una vez. En la lucha y el progreso espiritual de las generaciones humanas «la divinidad se despliega sin cesar en una nueva y fresca vida». Tampoco los individuos están creados de una vez para siempre, como en Leibnitz, sino que entran siempre más y más en la existencia, para realizar nuevos cometidos de la evolución y tomar nuevamente sobre sí los de aquellos individuos que desaparecen sin haber llegado a la madurez moral. Ni siquiera el mundo de las «cosas», la naturaleza sobre la cual hay que obrar, es una realidad cósmica fija y siempre igual, sino una expresión de la vida espiritual y de las resistencias que se presentan en ella y que como tales es necesario vencer y transformar.

Vida es toda verdadera existencia y toda vida está por esencia libre de la muerte, es inmortal. Por eso la existencia en el tiempo no tiene fin. Tampoco sigue a nuestra vida terrestre un mundo del más allá, en el cual ya no sucedería nada, sino que todo es y goza de su ser simple-

mente. No hay *un* mundo venidero, sino una infinita serie de mundos y mundos venideros, todos los cuales son distintos del presente, no por la índole, sino solo por el grado.

La eternidad no es solo futura, sino que ha empezado ya: nos encontramos en medio de ella, justo en cuanto «vivimos» espiritualmente, en cuanto amamos y realizamos lo suprasensible. La eternidad y la bienaventuranza están dentro de la misma vida propiamente dicha; no son un estado, sino un fluir; ni una posesión, sino una aspiración; ni un reposo, sino una actividad. Y esta serie de mundos ya no es una sucesión de círculos que, volviendo sobre sí mismos y repitiéndose todo lo iguales que es posible, hacen estático el mismo devenir, sino que en toda la infinita serie de los mundos sucesivos se realiza *un* proceso que se prolonga hasta el infinito. La unidad individual, cada persona, recorre la serie infinita de todos los mundos. Y esto ya no representa, como en las doctrinas antiguas de la transmigración de las almas, la idea de una pena que es necesario pagar por la injusticia cometida, antes de que el alma pueda llegar al reposo anhelado, sino a la inversa, los individuos que no han alumbrado en sí la voluntad moral, tampoco viven en la serie de los mundos venideros; únicamente los que han tenido verdaderas aspiraciones morales la recorren con destinos y vidas siempre nuevos. La vida y la actividad y las aspiraciones sin término se afirman aquí en sí tan profunda y radicalmente como nunca antes. «En los mundos futuros, hay siempre, lo mismo que aquí, deberes y trabajos; pero no hay en ellos absolutamente ninguna voluntad sensible, sino solo voluntades buenas y santas.» Fichte habla también del «último fin», para designar la dirección y el contenido de la evolución; pero el último fin es por esencia inasequible; el sentido de la vida y de las aspiraciones no consiste en alcanzarlo, o sea, en acabar y reposar, en morir y petrificarse en él. No hay un mundo final; la línea de la evolución y del progreso no tiene término; el último fin absoluto no llega a ser nunca visible. Y en este convencimiento no hay para Fichte una resignación que nos deja desilusionados, sino que en él reside la suprema ventura de la vida.

En consecuencia, el imperativo ético ya no se dirige aquí a un ser, a un fin, el «bien supremo» como objeto, sino a la vida y la actividad. Para «obrar, para la acción es para lo que existimos». La fuente de todos los vicios es la indolencia, el no querer sino subsistir, la inclinación al ser estático, a reposar en sí mismo. La consideración inmóvil de lo eterno y estático, que había pasado un tiempo por lo más alto que el espíritu humano puede alcanzar, pasa ahora a último término. La actividad temporal, la actividad valorativa es nuestro «destino»: infundir la eterna idea divina en la cotidiana tarea terrestre. Solamente logra ver a Dios quien lo vive, quien lo realiza en su vida. El último fin de la voluntad no es un fin dado y fijo, sino la voluntad misma. «Esta debe encontrarse en cierto estado, pura y simplemente para en-

contrarse en él.» «El acto de crear una voluntad eterna y santa en sí, es el acto por el cual un individuo se crea y eleva a sí mismo a la contemplación inmediata del último fin, o sea, el acto que decide para siempre su peculiar vida interior. Desde entonces ya no vive él mismo, sino que en él vive..., el último fin.» El acto creador de la voluntad moral, no determinado por ningún ser preexistente (por ejemplo, el «carácter» propio y definido de cada uno considerado como una sustancia que se limita a manifestarse activa) se eleva a sí mismo a la eterna vida del amor, de un amor que no anhela la tranquila posesión y la contemplación estática, como el eros de la Antigüedad, sino que, como vida que es, es felicidad y no quiere acabar nunca.

No podemos exponer aquí cómo se desarrollan o transforman estas ideas, primero en Schelling y Hegel, y a la vez en «*El mundo como voluntad*» de Schopenhauer, luego en Eduardo de Hartmann y otros metafísicos del siglo XIX, hasta la *Evolution créatrice* de Bergson y la metafísica de la voluntad de poder, de la vida dionisíaca, de Nietzsche. En Schelling y Hegel resulta patente aún la relación con la idea de Dios vivo y el primado de lo espiritual y activo. Schelling parte del yo de Fichte como de aquello «que da la existencia a todas las cosas y por ende no necesita él mismo de ningún otro ser, sino que, produciéndose y sustentándose a sí mismo, aparece objetivamente como el eterno devenir, subjetivamente como el infinito producir» e introduce también en la consideración del devenir y la evolución la naturaleza exterior, que Fichte pretendía considerar como un objeto meramente representado de la actividad de los seres espirituales y una resistencia meramente representada, o sea, como algo siempre estático, sin vida propia. La «historia de la conciencia» tiene en la filosofía natural su prehistoria. La naturaleza es un proceso sin conciencia, es la actividad de la inteligencia inconsciente, que desemboca en el proceso de la conciencia, en la evolución histórica, que se prolonga en la humanidad como vida consciente. De este modo las sustancias muertas de las épocas anteriores deben desaparecer completamente también de la concepción de la naturaleza. Esta es dinámica y viva en todos sus rasgos. Los productos de la naturaleza, definitivos en apariencia, son tan solo las etapas de una actividad incesante, infinita. La lucha de los contrarios, la dialéctica de las cosas, impera ya aquí, antes de toda vida espiritual propiamente dicha. La naturaleza es por esencia, y ahora en el pleno sentido de la actividad infinita, *natura naturans*. Más tarde, con el problema de lo absoluto, del cual reciben su vida la naturaleza y el espíritu, aparecen de nuevo en primer término el postulado de Dios vivo y el concepto de la vida creadora. La filosofía de la identidad, de Spinoza, debe transformarse en este sentido. Las antiguas especulaciones de la patrística y de los místicos alemanes, sobre todo de Jacobo Böhme, reciben una nueva vida en la solución dada por Schelling al problema del principio de todos los seres. La mudanza y el cambio de las cosas son

el proceso en que se revela el amor creador, que surge libremente del principio divino. El contraste y el conflicto del bien y del mal en el mundo son la condición de toda vida, de toda evolución progresiva; son condiciones de la revelación divina, porque Dios mismo es vida. Las cosas reales no son, como creía Spinoza, meras «consecuencias» de lo absoluto, en ese sentido mecánico-estático que niega al hombre toda libertad y espontaneidad vital, sino que lo dependiente de Dios, lo que vive «en» Dios, es siempre a la vez algo independiente. La identidad panteísta es en concepto de Schelling una identidad «inmediatamente creadora», no una mera coincidencia y estática identidad, sino un acto de «generación». «Proporciona un punto de vista mucho más alto la consideración de la esencia divina misma, cuya idea contradeciría completamente una consecuencia que no fuese generación, esto es, dar a luz algo independiente. Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos.» Dios solo pude revelarse en lo que es semejante a Él, en el ser libre «que obra por sí mismo... Aunque todos los seres del universo fuesen solo ideas del espíritu divino, serían vivos precisamente por ello». Dios es en lo más íntimo de su ser «principio de vida», que se desborda en la actividad de la voluntad eterna, por oscuro afán de darse a luz a sí mismo. Por ende el ser engendrado por la fuerza creadora de Dios y dependiente de este es necesariamente, como «absolutividad derivada», también vida y libertad creadora. De aquí se siguen dos cosas, frente a la «falta de vida» del sistema spinozista: para los grados inferiores del dinamismo de la naturaleza, se sigue que todo lo real, por ende también la naturaleza, el mundo de las cosas, «tiene» la actividad, la vida y la libertad por principio»; y para el mundo espiritual se sigue la relevante realidad de la libertad, de la acción autónoma. La teoría de las potencias subraya una vez más el principio de la vida. Las ideas platónicas, con las cuales Schelling equipara expresamente sus potencias, se han transformado aquí en sentido dinámico. Los tipos y los grados no son fijos ni rígidos, sino que tienden a superarse a sí mismos, respondiendo al carácter de potencia que reside en la palabra. Y sin embargo, este tender no es, como en Aristóteles, un tránsito de lo meramente posible, de la mera materia, a la realidad, sino que estas potencias son justamente las formas y proceden de lo absoluto. El carácter primigenio de la vida, que es propio a este último, se prolonga en sus modos de revelarse.

Análogamente en Hegel el proceso entero del universo es la evolución espontánea de la Idea. La lógica y la metafísica del devenir, características del sistema en su plena madurez, se desprenden lentamente de la filosofía de la juventud de Hegel, cuyos conceptos fundamentales son la vida y el amor. La unidad estática de Parménides o de Spinoza es para él la unidad vacía, la unidad abstracta. Si ha de albergar en sí y hacer brotar de sí la muchedumbre de los seres y los mundos, la unidad ha de ser vida. En la esfera religiosa la multitud de los individuos

se revela como una sola cosa en el fondo, porque «la vida no es distinta de la vida, porque la vida reside en la Divinidad única». «En el amor se encuentra la vida misma... en el amor existe lo separado todavía, pero ya no como separado, sino como unidad; lo vivo siente a lo vivo.» En lo vivo existe siempre a la vez que la unidad el conflicto de los contrarios, que tiende a extenderse a toda particularidad y grado particular. «Aquí están unidas la unidad y la división, algo vivo que se había opuesto a sí mismo, pero sin hacer absolutos estos contrastes.» En el ser estático, muerto, es donde la unidad es vacía, como los contrastes son absolutos y se han hecho fijos; en el ser muerto existe la contradicción. «Lo que en el reino de la muerte es contradicción ya no lo es en el reino de la vida.» «La discordia necesaria es un hecho de la vida, la cual se desarrolla en eterna oposición. Y la totalidad solo es posible en la vida suprema, restableciéndola después de la suprema división.» La unidad de todo «ser» solo puede ser vida, solo devenir y evolución.

Esto es elevado por el sistema posterior a la forma de la lógica. Hasta ahora todos los conceptos tenían la tendencia «a expresar como ser inmóvil lo que es devenir». Mas ahora va a ser posible comprender todo lo aparentemente inmóvil como un momento del proceso dialéctico. Así lo infinito y lo finito no son contrarios, no son una contradicción, sino que «lo infinito es el devenir de lo finito, y a la inversa, lo finito el devenir de lo infinito». El devenir no tiene por qué, no es el resultado de una causa, sino del concepto, del mismo sentido espiritual de las cosas. Comprender un ser significa aprehender en él el tránsito hacia lo demás, hacia todo lo demás. La «inquietud» de la contradicción se oculta en todo ser, es la raíz de todo movimiento y vida. La verdad, la Idea misma, es vida, y «la apariencia es un surgir y perecer, el cual no surge ni perece, sino que existe por sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad». Spinoza había pretendido reemplazar la consideración causal y temporal de las cosas por la lógico-geométrica *sub specie aeternitatis*. Así deben comprenderse aquí las necesidades lógicas de todo ser; solo que no como estáticas y geométricas, sino como fluyentes y vivas, como una dialéctica. En el proceso, que describe la filosofía dialéctica, nada absolutamente es mero preliminar y tránsito al término fijo que se trata de alcanzar, sino que el sentido del fin mismo solo se realiza en el curso total del devenir. El fin ya no es una forma fija, un principio final estático, sino la vida misma de la evolución. El proceso infinito hacia el «último fin» absoluto, enseñado por Fichte, es rudamente combatido. Por mucho que aquí, como análogamente ya en Leibnitz, mediante el emplazamiento en el infinito se traslade el peso desde el fin de la evolución a la actividad, al movimiento mismo, semejante idea de un fin y un término que está siempre exclusivamente al extremo de la línea del devenir, es para Hegel del todo insuficiente. Para él hay todavía demasiado reposo y rigidez, demasiada

poca afirmación de devenir mismo en semejante concepción del proceso teleológico como un deber ser. El devenir, la vida de la Idea, no es según Hegel, solo un medio para el fin, no es un mero camino hacia la meta, sino que la verdad es el conjunto de todos los estadios de la evolución. Lo perfecto, lo Uno concreto, es la evolución misma. El proceso que tiende infinitamente hacia un nuevo fin último solo tiene la infinitud «mala», la infinitud todavía finita, petrificada en el contraste. El verdadero infinito es, como vida, camino y término a la vez. Y de la perfección divina del conjunto recibe cada estadio del devenir, cada fase, por ejemplo, de la historia de la humanidad, con todas sus deficiencias y toda su incesante agitación y fiebre, la luz augural del supremo sentido de la vida.

El antiguo anhelo de un completo reposo triunfa una vez más en el sentido de la vida de Schopenhauer. Este concibe lo absoluto como una voluntad que actúa eternamente, viviendo de sí misma, al igual de Fichte todavía. Pero esta vida sin descanso no significa para él la bienaventuranza ni una libre actividad creadora, sino el indecible tormento de un deseo forzoso y vano. Se trata por tanto de salvar a la voluntad del tormento del devenir, de aniquilar el devenir en la nada de la muerte absoluta.. Todo proceso, toda historia en especial, es absurda, funesta y execrable. La supresión del movimiento apetitivo es el verdadero fin de la vida, que ha llegado a darse cuenta de su falta de valor. El preludio de la salvación reside en la contemplación estética, que es una contemplación inmóvil de las ideas platónicas, aquí entendidas de nuevo estáticamente, pues representan objetivaciones «estáticas» de la voluntad universal. La bienaventuranza no es la felicidad positiva de la vida, como en Eckehart, Leibnitz y Fichte, sino solo algo negativo, la liberación del dolor, del movimiento, que no encuentra satisfacción en ningún fin. El *pathos* de la vida se convierte en la fuga ante el devenir.

Pero de este miedo vuelve a emanciparse una nueva fe en la vitalidad universal, la dionisíaca afirmación del devenir de Nietzsche. Después de Heráclito, Hegel es ante todo para él el gran revelador de la bienandanza del devenir, de la afirmación incluso de la muerte y la aniquilación, del contraste y la guerra. El relevante mérito de los alemanes ha sido haber enseñado el devenir «con una radical repulsión del concepto del ser». «La transformación es inherente al ser.» No de otro modo que Fichte, dice Nietzsche: no hay ningún «ser» detrás del hacer, obrar y devenir; «el autor hacedor» es un mero postizo imaginario, añadido al hacer; el hacer es todo». «El hecho del 'espíritu' como *un devenir* prueba que el mundo no tiene fin, no tiene un estado final, y es incapaz del ser.» El hijo del pueblo que con Eckehart y Leibnitz, Fichte y Hegel ha contribuido más que todos los restantes al triunfo del tema de la vida, percibe incluso la tradición: «Nosotros, los alemanes, somos hegelianos aunque nunca hubiese habido un Hegel, pues otorgamos instintivamente al *devenir*, a la evolución, un sentido más hondo y un más

rico valor que a lo que «es»: nosotros apenas creemos en la autoridad del concepto del «ser». «La evolución es el verdadero hallazgo y acierto alemán, en el gran reino de las fórmulas filosóficas.» «Consecuentemente su principio metafísico de la «voluntad de poder» no es la aspiración a un fin fijo asequible, sino el incremento de la fuerza, del poder, de la vida activa por sí mismo. Y de nuevo, como ya en Cusano y en el Kant de la primera época y como en Hegel, la eterna *fecundidad* de la «vida» es considerada como el principio supremo, que justifica y glorifica toda la fugacidad del devenir e incluso toda decadencia y aniquilación. «La vida misma, esta eterna fecundidad y retorno, condiciona el dolor, la destrucción, la voluntad de aniquilación.» En el devenir todo es contraste y lucha. La «dionisiaca» vida universal es «una eterna voluntad de generación, de fecundidad, de retorno; es el sentimiento de la unidad y la necesidad de la creación y la aniquilación», «haciendo brotar en sí la multitud de los contrastes de la vida y justificándolos, salvándolos en el divino dolor». La idea del eterno retorno de lo mismo tampoco es aquí una atenuación de la idea del devenir, sino la expresión de un supremo sí dicho al proceso eterno, que transcurre en sí mismo y no necesita de otro fin fijo más que su sentido. El universo es un juego de fuerzas, «de fuerzas y ondas de fuerza, un mar de fuerzas flotantes y tormentosas en sí mismas, transformándose eternamente... afirmándose a sí mismas... como un devenir que no conoce saciedad, ni fastidio, ni cansancio..., este mi universo dinosíaco del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo».

CAPÍTULO 5

El individuo

Otro rasgo sumamente característico de la imagen del universo en la filosofía antigua y apenas compatible con las convicciones últimas de los tiempos cristianos posteriores, es la subordinación metafísica de lo individual a lo general, a lo típico. Cosa semejante se percibe también en el ideal formal del arte griego. La teoría platónica de las ideas suministra el principio fundamental de esta concepción del ser. Las ideas son εἴδη; son —comparadas a lo real— principios universales como los géneros y las especies. Lo verdadera y sustancialmente real, en los individuos existentes en el mundo aparente del espacio y el tiempo, es exclusivamente lo universal ideal, que es siempre la unidad para muchos individuos de la realidad. La unidad universal de Parménides, negadora de todo ser particular, se convierte en Platón en las formas y estructuras típicas, que lo individual solo puede representar de un modo imperfecto, en unión con el no ser de la materia. Lo universal es también lo único a que el conocimiento se dirige y pretende dirigirse, lo único que el concepto apresa. En lo universal residen la verdad y el verdadero ser. En un punto, sin embargo, se presenta lo individual como algo más. El alma, como dotada de vida individual (según parece, al menos) es inmortal. Hay, por lo tanto, algo individual por encima de la materia y el espacio. Pero ni Platón concede especial importancia a esta inmortalidad del alma, ni esta última puede, como meramente inmortal, parangonarse con las ideas, dotadas de una existencia verdaderamente eterna; ni mucho menos, pues, sobreponerse a ellas. En este punto, exactamente lo mismo que bajo el aspecto de la vida, el concepto platónico del alma, tomado de determinada tradición religiosa por la teoría de las ideas, se encuentra en esta como un elemento en cierto sentido extraño y difícil de incorporar al conjunto del sistema. Tampoco las pruebas de la inmortalidad del alma suponen todas la inmortalidad individual. La doctrina del Banquete alude claramente a lo genérico supraindividual en el animal y el hombre, y la referencia a la contemplación de las ideas por el alma, atada posteriormente a lo temporal, referencia de singular importancia para el sistema, no demuestra la supervivencia de nada individual, como se ha señalado frecuentemente.

Aristóteles parte del problema y de la realidad de la cosa individual, para la que inventa el término de τόδε τι y que llega a designar como sustancia desde determinados puntos de vista. Su interés, dirigido nuevamente hacia la realidad y la experiencia sensible, se aplica en todas partes a las cosas individuales y ante todo a los seres vivos de la naturaleza orgánica. Y también su teoría del conocimiento y de la ciencia concede singular valor a lo dado en la experiencia sensible. Pero la especulación metafísica da por resultado que la cosa individual no es una última unidad, ni una verdadera sustancia, sino un compuesto de materia y forma. Ahora bien, la forma es siempre lo universal, que es también lo único que el conocimiento apresa. Según Aristóteles el conocimiento es en todos sus grados, ya en la misma percepción sensible, un saber tan solo de lo universal, definición en la que el «tan solo» es de cuenta nuestra, no de Aristóteles. Lo que el conocimiento apresa y desea apresar son *quidditates* supraindividuales, lo esencial en el ser individual. La forma es la especie, la esencia es siempre universal. Justamente en las plantas y los animales resalta esto con toda claridad. Lo que importa no es evidentemente cada ejemplar individual, sino la especie, el género. Estos subsisten, en reposo constante, en medio de las vicisitudes de la vida y la muerte, de las fluctuaciones de los accidentes. Ellos son la unidad formal en la pluralidad y dispersión de las existencias individuales. Lo que distingue a este caballo de aquel son solo accidentes que no tocan a la esencia. El caballo en general es la esencia de todos los caballos. La ciencia apresa esta esencia en la idea general del caballo, en el concepto de la especie caballo. Y así es con todas las cosas de la realidad. Por otra parte, el principio de individuación, que plantea expresamente un problema, desde el momento en que lo primitivo por esencia es lo universal, reside meramente en la materia, principio de la contingencia, de lo mudable. La materia es la causa de las desviaciones del tipo general, del eterno quedar por debajo de la forma pura, de la disgregación de lo uno en los muchos individuos. Todo lo que es múltiple dentro de la misma especie revela solo con esto su carácter material. La materia divide por decirlo así, lo universal uno, lo esencialmente necesario, en muchos individuos con sus accidentes; accidentes de lo real mismo, no solo para nosotros, para la naturaleza abstracta de nuestro pensamiento. Esto es para Aristóteles aplicable a todos los grados de lo real. Las formas universales se ingieren unas en otras y se estrechan, descendiendo desde los géneros supremos por medio de las diferencias específicas hasta lo particular, por decirlo así; pero este proceso de estrechamiento de las formas no llega nunca hasta el mismo individuo; esto solo puede tener lugar allí donde interviene la materia, con todos los motivos de desvaloración que van unidos a ella. Por eso Aristóteles abandona de nuevo la inmortalidad personal. Únicamente la materia y el cuerpo individualizan la forma que es el alma, encadenándola a lo individual, llegando a hacer de ella un individuo. En sí lo puramente espiritual es universal. Lo que apresa los

eternos principios en su universalidad no puede ser de la índole de lo limitado y contingente. El elemento racional del alma humana, que entra «desde fuera» en su individualidad, unida al cuerpo, pasa después de la muerte al *nus universal,* que se halla por encima de todas las individualidades de la realidad. La personalidad espiritual con su excepcional valor no representa aquí ningún papel. La psicología de Aristóteles carece totalmente del sentido de la intimidad personal, limitándose siempre a lo típico y genérico del hombre en la naturaleza y la vida social. En la época helenística de la Antigüedad es cuando se advierte por primera vez el sentido positivo de la individualidad. Los estoicos, sobre todo, vieron el singular valor que reside en la completa diferenciación del sistema del universo, hasta llegar a lo individual y en la variada muchedumbre, no solo de las especies, sino también de las cosas individuales. Llegaron también a una valoración de la personalidad humana por sus rasgos individuales y buscaron el concepto correspondiente. Pero los principios sistemáticos de su metafísica estaban demasiado dominados por la valoración antigua de lo universal, del universalismo platónico-aristotélico, para que se hubiese podido llegar aquí a un efectivo desarrollo de la tendencia individualista. Plotino da luego el gran paso en la teoría de las ideas. Incorpora a las ideas generales de Platón las ideas de las cosas individuales; a las ideas del ser vivo o del hombre, la idea de «Sócrates en sí»; pues la diversidad de los individuos es algo bello y en especial el alma humana es eterna. No obstante, persevera en la absoluta primacía ontológica de lo universal. En la serie descendiente de las emanaciones lo individual procede de lo universal. La tendencia pateísta a la unidad universal se junta, como en el Pórtico, con la antigua superioridad de lo genérico universal. Lo individual desaparece en el conjunto, lo mismo que no significa nada frente al género. Los grados descendientes de la universalidad son otros tantos grados de perfección declinante. En el desbordamiento cada vez más débil de los principios del universo, que emanan primero de lo Uno y después del *Nus,* lo individual casi desaparece como un fenómeno especial, tardío y subordinado. Aunque lo superior a lo individual se refleja en este como en un microcosmos, le falta empero significación propia. Más aun, en la doctrina mística de ἐπιστροφή, la individualidad aparece como una culpa que es necesario borrar en el éxtasis que disuelve la individualidad y une con Dios. El concepto de la inmortalidad personal, mantenido no obstante, se encuentra aislado y no menos extraño en el sistema de Plotino que antes en el de Platón.

Es desde luego claro que este orden de valores en el concepto del ser de los antiguos se opone al sentido cristiano de la vida. En el cristianismo lo esencial es la persona. El mundo espiritual, del que depende y en el que se funda el temporal y sensible, ya no se presenta aquí como un reino de esencias universales e ideales, dotadas de la fuerza de ley, propia de lo típico y necesario, frente a la contingencia de lo material, sino

como una multitud de existencias psíquicosubjetivas, que se prolongan en el tiempo y en la eternidad, como unos individuos esencialmente los mismos. La idea entera del universo procede aquí del principio del alma inmortal, junto al del Creador divino. El individuo está en el centro del ser. En la medida en que se puede hablar aquí de un sistema del universo —pues las doctrinas no se proponen, naturalmente, formular ningún principio sobre el mundo que rodea al hombre, sobre el cosmos exterior al ser del alma inmortal— este sistema es pluralista. Las «criaturas» forman el mundo. Pero además se subraya la significación excepcional del individuo, muy singularmente en la expresión de la carga con que caminamos por el mundo. Cada uno se siente como persona personalmente confiado al Padre. El destino de un individuo depende esencialmente de su libre albedrío, de su conducta, de los actos de gracia dispensados a él por Dios, que cuenta hasta los cabellos de la cabeza de cada uno. Lo universal solo se da edificado sobre los hechos y la relación de los individuos. Así por ejemplo, el pecado original, en el que todos tenemos parte, no es la expresión de un atributo genérico, sino un resultado del acto voluntario de Adán, que se propaga de individuo en individuo. También el acto de la redención por el sacrificio y muerte de Cristo es en primer término un acto individual y único, que solo sobre esta base alcanza una significación universal. Cuanto más puramente se imprime a la idea del ser, en los tiempos siguientes, la nueva significación de la persona inmortal en el universo, tanto más claramente se emancipa por necesidad el individuo —y no solo el humano y personal, sino el individuo en general— de la subordinación que le había impuesto la Antigüedad. Y mientras la nueva concepción sustancial del alma individual y la separación de su ser y el del cuerpo orgánico hacen retroceder necesariamente la idea antigua de la forma, con su tendencia a lo universal, por otro lado la doctrina de la resurrección de la carne sirve de base para extender la idea de la individualidad a lo material y «accidental».

En la época de los padres de la Iglesia las ideas antiguas y nuevas se encuentran simplemente yuxtapuestas. Así todavía en San Agustín. La fuerza renovadora, inherente desde un principio a la idea de la subjetividad y a la de la vida espiritual, no se extiende a la idea de la individualidad todavía, ni durante largo tiempo. San Agustín siente tan profundamente como apenas nadie antes que él el valor metafísico de la personalidad, la autonomía del individuo, con el peso y la responsabilidad del libre albedrío. Y cuanto más penetra en la vida de la voluntad y del sentimiento, en la espontaneidad original de la vida interior, tanto más seguramente se aleja la tentación de disolver la individualidad espiritual, como esencialmente cognoscitiva, perdida en el ser de las ideas y partícipe de su universalidad, en una razón genérica dada igualmente a todos los hombres, al modo de la Antigüedad. San Agustín, con toda su doctrina arranca, de la certidumbre inmediata que su propio yo tiene de sí mismo, como sujeto individual. Y sus descripciones psicológicas

se ocupan, de un modo enteramente distinto al de Aristóteles, con su propia vida interior, sumamente individual y personal, y no solo para compararla con otras y generalizar. Pero la antigua gradación con arreglo a la universalidad, conserva una influencia decisiva. Lo individual tiene plena realidad y está previsto en la divina sabiduría como idea supratemporal, lo mismo que todo lo material y mudable en conclusión. Y sin embargo, todas las cosas individuales del ser unido a la materia siguen tendiendo a volver a lo universal, considerado como el verdadero y sumo ser. El orden, que busca el proceso nunca cumplido del universo, es esencialmente un orden de géneros y especies, y solo en descenso es orden de individuos. No se siente aún la discrepancia entre la imagen antigua del universo y la nueva psicología. Parece bastante que las formas e ideas se encuentren en el espíritu de Dios como sus pensamientos.

También la Edad Media se halla, pues, preponderantemente bajo el signo del llamado «realismo». La médula de esta tesis no está en que lo universal sea *también* real («en las cosas»), sino en que la verdadera esencia sustancial y en todo caso la suma realidad resida en él (el universal «antes de las cosas»). Las ideas platónicas son modelos, prototipos de lo real, que los copia sin alcanzarlos nunca, antes permaneciendo siempre por debajo de su puro ser. Pues del mismo modo ahora, aunque desaparece totalmente la independencia de la materia degeneradora e individualizadora frente al Creador, las ideas perfectas del espíritu divino son concebidas como prototipos, conforme a los cuales Dios crea lo real en grados descendentes de perfección, tal como el artista da forma, con arreglo a los modelos contemplados, a la obra de arte real, con las naturales deficiencias inherentes a la realidad individual. También en el terreno completamente distinto de la doctrina de la creación plantéase, pues, el problema del fundamento del ser individual, del *principium individuationis*. También aquí se cree necesario explicar cómo se pasa de las ideas al individuo. El mundo de las realidades individuales sigue apareciendo como la mera alegoría de un mundo de ideas eternas en el espíritu divino; lo mudable y sensible, lo que vive y muere una sola vez y desaparece, es como la mera manifestación de lo ideal. Todo conocimiento que se eleva por encima de la mera percepción sensible se dirige por necesidad a lo universal. La ciencia tiene por objeto las «formas sustanciales», que son siempre generales. El método fundamental del conocimiento consiste en el silogismo. El aislamiento y el encadenamiento silogístico de lo universal da todo lo esencial. El «realismo» apela siempre expresamente a la doctrina de Platón. En Aristóteles estas discusiones subrayan más bien lo contrario, la importancia de las cosas individuales y de la experiencia, que parte de ellas. Y los adversarios del realismo esgrimen frecuentemente contra el platonismo las consecuencias de este aspecto de la teoría del conocimiento de Aristóteles y de su escuela. Mas en realidad el aristotelismo, reformado en sentido neopla-

tónico, ha ejercido siempre una influencia decisiva sobre la ideología «realista». En la doctrina de la Iglesia, con la cual no puede menos de coincidir absolutamente la sabiduría de los antiguos maestros, se destacan con predilección aquellos dogmas que implican vínculos entre las personas divinas y las almas individuales; ante todo, el misterio de la Trinidad, respecto del cual el nominalismo de Guillermo de Occam, orientado hacia lo individual, se ve obligado a conceder aún que, considerado con la razón, parece exigir el realismo; y luego las doctrinas del pecado original y de la reparación. Mas aquí siempre está próximo el peligro que los adversarios del realismo arrojan una y otra vez en la balanza, como la dificultad dogmática más importante, el panteísmo. La síntesis neoplatónica, tan importante para la transmisión de las doctrinas antiguas a la Edad Media, y en la que lo individual estaba absorbido, cabe decir, a la vez por el conjunto y por lo genérico universal, empujaba con tanta fuerza en esta dirección, que con frecuencia solo difícilmente se ha logrado escapar a ella.

Así, en una expresión extrema de la tendencia universalista, Dios, como el ser puro y simple, que siempre conviene de algún modo como predicado a todas las cosas, como género supremo antes y por encima de todos los individuos, es para Escoto Erígena el vértice de una pirámide, en la cual lo cada vez relativamente particular se subordina e incorpora al género superior inmediato. Cuanto más general es algo, tanto más esencial es y tanto más cerca se halla de Dios. En verdad, lo particular es inmanente a lo general, y está encerrado en este. Todo universal tiene en sí lo particular, que cae bajo él y lo hace brotar de sí, lo engendra en el proceso del ser. Lo universal está en lo particular y en lo individual como en sus partes, por decirlo así. Por ende la creación es una división y como el «análisis» del *esse* divino, de la divina bondad; una multiplicación de la unidad por medio del descenso desde lo más general hasta lo particular e individual, *in genera et species et numeros.* Primero emanan del ser puro y simple los géneros supremos, luego los menos generales y por último los individuos, que ocupan el ínfimo lugar en la jerarquía del universo. Expresamente se dice contra los aristotélicos que el individuo no es verdadera sustancia. La facultad y la realidad de la generación y de la existencia son propiedad exclusiva de lo universal, que se manifiesta simplemente a través de lo individual. Por ende hay también aquí el regreso neoplatónico del individuo al principio divino, concebido como una ascensión, en sentido contrario, a las especies y los géneros, hasta llegar a la unidad universalísima, todo lo cual es visiblemente contrario a la doctrina de la Iglesia. Escoto trata sin duda de salvar al individuo, de reservar a toda criatura una vida eterna en Dios. Todas las ideas, como de Dios, son eternas, en efecto, las de los individuos, hasta las cuales se rebaja la bondad de Dios, lo mismo que los géneros y especies. En la sabiduría de Dios encuentra también una vida eterna el individuo, a pesar del regreso a lo universal generador,

que borra su individualidad. El individuo no es solo una manifestación pasajera. El hombre singularmente es un verdadero microcosmos. Su espíritu refleja todas las ideas divinas. Es, además, libre y autónomo a su modo. La independencia del alma no será suprimida, pues, al término de todas las cosas. Pero todo esto no puede conciliarse realmente. Todo este sistema cristiano de Erígena es en el fondo neoplatonismo. Las exigencias de la nueva doctrina religiosa se hallan simplemente incrustadas en el sistema ontológico del universalismo antiguo.

El realismo medieval no sigue siempre este camino. Las épocas inmediatas han evitado casi siempre lo que había de conducir al panteísmo y han abogado por los derechos del individuo, y en particular del alma inmortal, en la medida en que ello era posible dentro de sus concepciones básicas. Sería una tarea interesante y de suma importancia considerar las muy diversas formas en que el realismo ha aparecido en el transcurso de la Edad Media, desde el punto de vista del modo en que tratan de dar razón metafísica del individuo. En conjunto lo universal persiste en primer término aún después de Santo Tomás. Lo universal sigue siendo siempre lo esencialmente estable y no sometido a mudanza. El individuo, aunque se le conciba en último término como esencialmente determinado en su peculiaridad, toma siempre apariencias cambiantes y accidentales, de las cuales es inseparable; y como variable parece de una índole inferior. El considerable desarrollo del concepto agustiniano de la persona, en Hugo de San Víctor, no trae como consecuencia ninguna alteración de los principios en esta cuestión de lo universal y lo individual. El nominalismo piensa sin duda de un modo completamente distinto. En su aspecto metafísico, este modo de pensar, nacido de los problemas lógicos, no solo defiende el valor propio, sino hasta la realidad exclusiva de los individuos, frente a la cual todo universal tiene solo una significación derivada (los universales «después de las cosas»). En sus formas más extremas no retrocede ni siquiera ante la sospecha de triteísmo, al encontrarse con la objeción realista del dogma de la Trinidad. Pero este individualismo nominalista de los siglos XI y XII no ha llegado a constituir una metafísica propia y original, en cuyo centro figurase un nuevo principio de lo individual, así como lo universal figuraba en el centro del antiguo sistema ontológico. Y además no triunfó. La Iglesia y la escuela se aferraron tenazmente al universalismo antiguo, limitándose a poner continuamente un dique a sus excesos y concediendo *también* al individuo su realidad en lo posible. Esto no cambia ni siquiera cuando el islamismo invasor, y en primera línea el averroísmo, subraya una vez más, enérgica e incondicionalmente, el nexo panteísta de lo universal con el conjunto y partiendo del principio del *nus*, de Aristóteles y los demás filósofos posteriores, tiende ante todo a disolver los individuos en un principio comprensivo del ser psíquico universal. En semejante sistema del universo no ofrece naturalmente ninguna dificultad el definir con Aristóteles la pluralidad de los individuos diciendo que esta surge

solo en la «división» de la materia. Alberto y Santo Tomás combaten contra estas doctrinas, luchan con toda energía contra el «averroísmo latino», y las consecuencias heréticas que varias sectas de aquel siglo querían sacar del realismo, invocando repetidamente a Escoto Erígena. Sigerio de Brabante, por ejemplo, enseña sin reservas que el *anima intellectiva,* como libre de materia, es en sí única para todos los hombres; solo por la unión con la pluralidad de los cuerpos humanos se convierte en muchas almas individuales. A pesar de esto, Alberto y Santo Tomás permanecen fieles al sistema del realismo, encontrando un nuevo apoyo en Aristóteles. Más aún que en ninguna otra parte se insiste aquí, apelando al Estagirita y a su crítica de las ideas platónicas, en que lo universal solo posee existencia, realidad empírica, en lo individual. Pero como este último se halla hermanado siempre con lo imperfecto, no se eleva el valor del individuo. Aunque la teoría del conocimiento de Santo Tomás insiste mucho en la significación de la experiencia individual y coloca en primer término, con expresiones exactamente nominalistas, los *universalia post rem,* como abstraídos tan solo de la experiencia sensible de las cosas, por el espíritu, y no infundidos ni inculcados por Dios; sin embargo, el sistema ontológico se halla también en aquel totalmente bajo el primado metafísico de los géneros, considerados como los prototipos y las causas instrumentales de la creación en el espíritu divino. La superioridad de la inteligencia humana sobre otros individuos consiste en que aquella, no obstante su particularidad, aprehende estas ideas generales de Dios y no está sujeta por la sensibilidad a lo individual, o sea, a lo perecedero y contingente. Pero la inteligencia no alcanza nunca el puro carácter genérico del espíritu perfecto; sigue siendo siempre, en el intelecto y la voluntad, algo individual y personal. Mas la individualidad es imperfección y limitación; cuanto más cerca de Dios se hallan las inteligencias, tanto más generales son; cuanto más lejos, tanto más fuertemente están «contraídas» a lo particular. Por ende el principio de individuación es aun para el aristotélico Santo Tomás la materia, el elemento que recibe la forma; o con más exactitud, la *materia signata.* La materia solo puede recibir las formas esenciales universales en dimensiones determinadas, limitadas. La *species* una es dividida por la determinación cuantitativa de la materia espacio-temporal en la pluralidad de los ejemplares, determinada en el *hic et nunc.* En la definición de Sócrates, caso de que pudiera haberla, debería entrar resueltamente la materia determinada que constituye su cuerpo: *haec caro haec ossa.* Santo Tomás advierte expresamente contra los aristotélicos, que la materia no es la causa, sino tan solo la condición de la existencia de lo individual y que la verdadera causa última es Dios, como hace también su maestro Alberto con otros fundamentos. Pero esto es ante todo una negación de la independencia de la materia, inspirada por la idea de la creación. La materia misma y por ende también su acción individualizadora es querida y creada por Dios, de un modo enteramente distinto que en Aristó-

teles. Todo en el mundo, y aun lo relativamente imperfecto, remonta en último término a la voluntad de Dios. Ambos, Alberto y Santo Tomás, advierten siempre que también esta ínfima división en individuos, y no solo la gran organización del eterno sistema de los géneros y especies, sirve al ornato del universo, al pleno despliegue de una suprema riqueza. Y en las almas humanas la diversidad e individualidad, originada por la materia, no se suprime, naturalmente, con la muerte, según su doctrina, sino que subsiste íntegramente después de la disolución del cuerpo. El alma individual es inmortal en su individualidad personal. No todos los individuos existen solo por la especie, como es el caso en las plantas y animales. Los individuos racionales tienen su fin en sí y son queridos por Dios como fines, no como medios solamente. Pero continúa, sin embargo, en vigor, el elemento antiguo de la materia, como principio de individuación, y la materia es en sí lo ínfimo, la fuente de lo accidental y perecedero. La contradicción resalta de un modo muy peculiar en la doctrina de Santo Tomás sobre los ángeles. Desde Filón y los padres de la Iglesia, afectos a la filosofía neoplatónica, se habían puesto en relación los antiguos grados de generalidad con las tradiciones religiosas que enseñaban un orden jerárquico de las inteligencias sobrehumanas. Las ideas platónicas recibieron con esto una existencia propia, fuera del espíritu divino, y funciones particulares en el mundo de las criaturas. En Santo Tomás es el problema del principio de individuación el que conduce también a fijarse en esta relación. Las inteligencias sobrehumanas están libres de materia. ¿Cómo pueden ser entes individuales? La solución es: cada ángel forma por sí una especie, es único, no solo en su especie, sino *como* esta misma; a tantos individuos como haya, tantas *species*. Dios no podría crear varios ángeles de la misma especie, porque solo mediante la materia pueden dividirse en una pluralidad las formas universales. La diferencia entre los distintos ángeles debe entenderse como la diferencia de sus especies. La época de Santo Tomás se ha vuelto desde muchos lados contra esta singular doctrina por motivos dogmáticos religiosos, lo mismo que filosóficos, y con especial viveza también Diterico de Freiberg. Pero las más de las veces se ha dejado intacta la verdadera fuente de la dificultad, la supervaloración antigua de lo universal.

* * *

Solo con Duns Scoto sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Otros anteriores a él habían preparado el camino. Los franciscanos, cuyos antiguos caudillos, San Buenaventura, por ejemplo, pisan en lo esencial el terreno de la definición aristotélica del individuo, aunque también buscan ya una inteligencia con las nuevas cuestiones, son quienes aportan con sus posteriores representantes un nuevo progreso asimismo en este punto. Todavía Enrique de Kante, que se halla tan penetrado, sin embargo, por la idea agustiniano-victorina de la persona, expuesta

por San Agustín y los San Víctor, niega que las ideas de las criaturas individuales residan en el espíritu divino como ideas propias junto a las ideas de las especies, lo que Santo Tomás había concedido. Dios conoce según él los individuos mediante su saber de los géneros. Las ideas generales irradian en muchos individuos, así como un rayo de luz se refracta en muchos colores. Todas las cosas son reales en Dios como ideas generales, y de éstas irradian los individuos reales. El principio de individuación es aquí la negación. La identidad y la íntima «multiplicabilidad» de la idea general desaparecen en la individuación. Esta determinación negativa pertenece a las cosas individuales solo como un accidente. Los diversos ejemplares de la misma especie solo se distinguen porque el uno no es precisamente el otro. Enrique de Gante se ve obligado a recurrir a Dios, único que sabe cómo ha creado los ángeles, como seres sustancialmente distintos. Pero Ricardo de Middletown hace valer contra esto, no solo, como los demás, que Dios ha creado cuantos seres ha creado como seres individuales y según las ideas individuales de su espíritu, sino sobre todo que los individuos son el fin de la creación. También Godofredo de Fontaines rechaza el principio tomista, porque solo puede conducir a diferencias accidentales de los individuos, nunca a sustanciales, y postula ya distintas formas sustanciales para los distintos individuos, que son distintas sustancias.

Mas Duns Scoto introduce realmente un principio formal también para lo individual. Sigue siendo «realista», puesto que los universales son para él reales, antes de las cosas y en ellas, enteramente lo mismo que para todos los demás, fuera de los nominalistas, que también él combate. Los universales solo aparecen existencialmente en las cosas individuales, pero son en sí independientes de ellas. De otro modo no sería posible la ciencia, que está fundada en conceptos universales. Un sistema que afirme la mera realidad de lo individual, como tratan de hacer los nominalistas, debería sostener como consecuencia la imposibilidad de todo conocimiento de relaciones, fundamentos, semejanzas y divisiones. Todo el saber quedaría reducido en el fondo a comprobar la existencia de cosas individuales totalmente diversas. Todo orden sería un puro resultado de ciertas operaciones lógicas, de procedencia y significación meramente subjetiva. Pero en realidad un ente universal existente es el modelo y el correlato del intelecto, siempre que pensamos conceptos de géneros y especies. Nuestros conceptos universales son producidos por el intelecto, pero no a su arbitrio, sino con la necesidad de una función representativa. Mas para Duns Scoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos, no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente. El Creador no quiere la diversidad de las especies y con ella la relativa igualdad de los individuos más que la diversidad de estos mismos. El hecho de que Dios haya

creado la variedad y la pluralidad dentro de la misma especie es una manifestación de su riqueza y bondad, y una manifestación de singular importancia, pues lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma *superior* de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador, que quiere conceder la eterna bienaventuranza a los más nobles de ellos. Por tanto, lo individual no puede estar fundado en la mezcla con la materia; esta explicación fracasa, según Duns, ya en sí misma, pero más especialmente frente al problema del alma inmaterial. Tampoco puede estarlo en ningún otro principio negativo. Su principio ha de ser necesariamente algo positivo y formal. La diferencia individual ha de venirles a los individuos desde arriba, por decirlo así, como la diferencia específica a las especies, aunque aquella diferencia no sea tan comprensible como esta para nuestro limitado conocimiento. Ricardo de Middletown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto de la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la divisibilidad, que hay en ella algo positivo, un principio positivo de indivisibilidad. Lo mismo que a los conceptos unversales del conocimiento corresponde necesariamente en el ser una realidad, la idea de lo individual ha de tener frente a sí una unidad individual y real. La forma es el objeto del concepto, por ende también del concepto individual. Aquello por lo que Pedro es hombre y por lo que es este hombre particular, es ambas veces una entidad positiva y real. Así como hay aquellos principios universales para las diferencias específicas, hay las *entitates individuantes* para las diferencias individuales. Los individuos y todas las cosas particulares no se diferencian meramente *virtualiter*, como se pensaba implícitamente al poner el principio de individuación en la materia, sino *formaliter*. Junto a las formas universales de la *quidditas*, únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de la *haecceitas:* y ella funda en general, *ultimas realitas*, el supremo ser de todo. En Pedro se suma al ser vivo y al ser hombre la *petreitas;* al carácter genérico y específico el individual, que es la condición y la base de la personalidad individual y señera. El alma individual es sustancia ya en sí, prescindiendo enteramente de la unión con el cuerpo; no es individualizada por factores corporales. Solo en las cosas perecederas de la naturaleza, que están compuestas de materia y forma, tiene también la materia parte en la individuación, pero aún aquí solo una parte subordinada. Los seres espirituales son individualmente distintos por un puro principio formal. Por eso para Duns no es visible tampoco ninguna razón por la cual no pudieran existir varios ángeles de la misma especie. También esto es solamente una nueva riqueza y una prueba de la bondad de Dios (cf. Seeberg, *Teología de Duns Scoto*).

De aquí parte la renovación del nominalismo, que va a alcanzar

ahora una importancia tan decisiva. Esta teoría se presenta en su nueva forma, como defensora de lo individual, de un modo mucho más enérgico y radical que en la época de la alta Edad Media. Durand de St. Pourçain considera pura y simplemente superflua la cuestión del principio de individuación. En el ser *(in re)* no hay más que el individuo. La naturaleza solo produce individuos. Las cosas individuales son las únicas verdaderas cosas. La forma es de suyo íntimamente individual, no solo porque es recibida en la materia. Más bien se debe preguntar lo contrario, cuál es la razón de ser de lo universal; pero esto significa exclusivamente: ¿cómo es que podemos designar en forma universal las cosas, individualidades siempre en cuanto existentes? El predicado universal no puede designar el individuo existente en su unidad e indivisibilidad; no lo expresa manifiestamente según su íntima definición, sino solo de un modo indeterminado. Por ende cuanto más ascendemos en universalidad en el conocimiento, tanto más nos alejamos del verdadero conocimiento. Lo universal no tiene la verdad del ser, sino que es solo un medio para designar las cosas. Pedro Aureoli argumenta de igual modo. Y lo mismo que Guillermo de Occam y Juan Gerson después de él, invierte la concepción de los realistas expresamente en cuanto al conocimiento divino. Varios mantenedores de un realismo extremo habían negado que Dios tenga ideas de los individuos; ahora se dice que Dios *solo* tiene ideas de los individuos, que solo éstas se hallan *extra producibilia*. Solo nuestro saber, confuso y necesitado de expedientes, se sirve de los universales. Con Guillermo de Occam empieza el verdadero triunfo del nuevo nominalismo, o más bien individualismo, metafísicamente considerado. El principio de esta concepción del ser es: *ommis res positiva extra animam eo ipso est singularis*. Las ideas son primariamente ideas de lo individual y no de las especies. Dios crea ciertamente el ser según ideas ejemplares, pero en cada ejemplar piensa tan solo algo enteramente particular, como en cada acto creador solo puede crear algo individual. Admitir un ser universal de géneros y especies es una hipótesis ociosa. Pero esta corriente no ha llegado a formar un sistema individualista del ser con cuño propio. Y esto no ha consistido solo en su sujeción a otros intereses, sino ante todo en la dificultad de la empresa misma. Duns Scoto tenía razón. Quien niega simplemente la realidad de lo universal y solo admite lo individual, tiene que acabar renunciando a todo conocimiento de estilo elevado y desemboca, en una u otra forma, en el escepticismo. No puede prescindirse nunca de lo universal como factor ontológico esencial, incluso en la estructura de lo individual.

Nicolás de Cusa da el segundo gran paso hacia una valoración positiva y una definición conceptual de lo individual. Nicolás está por rasgos muy esenciales en el terreno del realismo e incluso de la gradación panteísta. El neoplatónico que hay en él se manifiesta con frecuencia sin ningún obstáculo. Pero, de un modo enteramente nuevo, pone el valor en la particularidad de las distintas criaturas. Lo que resuena por primera

vez en el panteísmo estoico, esa convicción de que no puede haber dos seres iguales en la rica variedad del universo, ocupa el centro en él. Fuera de Dios, unidad absoluta, armónica y universal, todo está diferenciado. Ninguna cosa puede ser completamente igual a otra, ningún movimiento completamente igual a un segundo movimiento. Solo *in abstracto* hay plena igualdad. Solo en Dios hay coincidencia. Las cosas reales son todas distintas unas de otras. El lugar determinado en el espacio y en el tiempo, que tiene todo ser que forma parte del universo, debe bastar para concluir su cualitativa peculiaridad y diversidad de todas las demás cosas. Por eso todo nuestro conocimiento humano se mueve en meras conjeturas. Nuestro pensamiento ha de operar siempre con la igualdad y con la medida, y sin embargo no hay nunca dos cosas iguales, ni la medida puede abrazar «precisamente» nunca lo que mide. Los conceptos universales no son meros *nomina* para Nicolás; pero solo conducen un limitado y corto trecho de camino hacia el verdadero fin del conocimiento, la comprensión de lo concreto, de lo individual. Lo real resulta siempre inconmensurable para nuestros conceptos y el camino del conocimiento va necesariamente hasta el infinito. Pero la diversidad de cada individuo respecto de todos los demás y en todos sentidos, no es una imperfección, un quedar por debajo de lo universal —aunque tampoco faltan en Nicolás expresiones como éstas— sino un don especial del Creador. «Nada hay en el universo que no goce de un ser determinado y singular, que no se halla en ningún otro ser.» «Los principios individualizantes no pueden encontrarse en ningún individuo en la misma proporción armónica que en otro, de suerte que todo ser es por sí una unidad y perfecto a su modo.» «Todo ser creado descansa en la perfección que... ha recibido y no apetece ser ninguna otra criatura, como si esta fuese más perfecta, sino que tiene predilección por el ser que debe a Dios como un don divino que trata de conservar indestructiblemente y de perfeccionar.» La gran armonía del universo es el puro producto de la diversidad hasta el menor detalle. Toda cosa es en su particularidad un miembro del conjunto.

Nicolás extiende expresamente a lo individual lo que los platónicos decían sobre la necesidad recíproca de los grados, partiendo de la comparación platónica del universo con un ser vivo. Cada cosa tiene en su singularidad una función peculiar y totalmente necesaria en el edificio del universo. La frase bíblica de la carga que todos debemos llevar es aplicada a todas las cosas. «El buen Dios lo ha creado todo de tal suerte, que cada ser, tendiendo a conservar su ser como una misión divina, realiza esto en comunidad con los demás.» En el ser vivo todos los miembros se ayudan mutuamente, para que cada uno sea lo que es del mejor modo posible. «La identidad del universo consiste en la diversidad, como su unidad en la pluralidad.» Todo ser tiene con cada uno de los demás —puesto que todos conviven en el mismo mundo— una conciencia más universal y una diversidad más especial. «La más hermosa armonía con-

siste justamente en la mayor diversidad.» Por eso los seres no entran sucesivamente en la existencia, como los filósofos han enseñado, sino que los individuos están dados con el conjunto del universo. Cada cosa es como un microcosmos; perteneciendo al conjunto, el conjunto está sin embargo en ella de un modo singular. Como una cosa no puede ser el conjunto, no puede ser Dios, es el conjunto en determinada contracción. Así sucede ante todo con el hombre. Todo está contenido de algún modo en él, como corona de la creación. En principio puede conocer en sí y por sí todas las cosas. Pero nada con entera exactitud; pues cada cual refleja el mundo a su modo individual. Los hombres se parecen a espejos cóncavos de diversa curvatura, que reproducen diversamente el mismo objeto. La diferencia es que estos espejos son vivos y tienen la facultad de modificar por sí mismos sus superficies curvas. Ningún hombre es igual a otro, ninguno piensa exactamente como otro. «Ninguno es como otro en sentimientos, imaginación, razón, en todas las actividades, en el escribir, el pintar y cualquier otro arte, aunque quisiera imitar al otro durante mil años.» Todos participan de la actividad de la razón divina, pero cada uno a su modo. Y también esto *debe* ser así. La armonía del conjunto descansa en la variedad de los individuos. Aunque en una especie, dice Nicolás, por ejemplo en la especie humana, se encuentran siempre algunos individuos que son más perfectos y en algún sentido más eminentes que los demás, nadie puede decir con certeza quién es el más excelente. «Esto se halla dispuesto así por Dios, a fin de que todos se encuentren satisfechos de sí mismos, aunque admiren a otros... así reinan la unidad y la paz sin celos.»

De Nicolás parte el camino hacia las monadologías de Bruno, Helmont, Leibnitz. La existencia de Dios con toda su plenitud e infinitud, no solo en lo más grande, en el universo como conjunto, sino también en lo más pequeño, en el individuo, se convierte en la certidumbre fundamental, tanto de la filosofía natural italiana, como de la alemana. Este continuo incremento de las ideas individualistas y de su importancia metafísica no procede últimamente del «individualismo estético del Renacimiento», como se suele exponer. Bruno recibe las grandes directivas de Nicolás y del fin de la escolástica. La lucha en torno al aristotelismo o la inmortalidad del alma individual se inflama en el Renacimiento una vez más. Pietro Pompanazzi descubre la incompatibilidad de las dos doctrinas, la heterogeneidad de la filosofía antigua y la fe cristiana, con un vigor antes no conocido. Es un prejuicio creer, partiendo de Aristóteles, que la providencia y el pensamiento divinos se ocupan primero solo con lo universal y únicamente de un modo mediato con lo individual, lo mismo que si se necesitase de un tránsito paulatino desde el ser perfectísimo hasta un mundo inferior de las criaturas individuales. El hombre necesita en su actividad de los instrumentos; pero Dios obra sin tales medios, crea lo individual de un modo inmediato y con su providente sabiduría se dirige también universal e inmediatamente a lo indi-

vidual. Los platónicos del Renacimiento tratan de mantener aún la unidad de ambas tradiciones, la filosófica de la Antigüedad y la religiosa del cristianismo. La doctrina platónica de la inmortalidad sirve de base a este intento; la interpretación de esta parte del sistema en el sentido de la individualidad cristiana del alma oculta casi siempre a la vista de aquellos la radical discrepancia. Solo con Giordano Bruno se retorna a un amplio despliegue metafísico de la idea de la individualidad. El profundo entusiasmo religioso de Bruno ante el universo presta nuevas alas a la doctrina del mínimo de Cusano. Las ideas fundamentales son las mismas que en Nicolás. Toda cosa individual, no solo el hombre, es un espejo singular y único en su género del universo y un espejo esencialmente vivo. El verdadero individuo en que hemos de buscar el elemento del universo no es el átomo rígido, un trozo de materia con sus límites absolutos, sino la mónada, una vida individual simple e imperecedera, una forma de existencia individual de la vida divina universal, existencia que mana de sus propias fuentes. Todo individuo tiene su propia e incomparable función que desempeñar en el conjunto vivo de la naturaleza. La individualidad no se limita a un punto del espacio o de la materia, no se separa de todo lo demás, sino que en la función especial vive también el mundo. En cada cosa individual hay gérmenes de todas las cosas. Únicamente no se encuentra en todos el mismo desarrollo y realización. Pero la tendencia a desarrollarse actúa en todos incesantemente. No hay mónada sin vida. Las distintas mónadas se encuentran, se agrupan en organismos, están referidas a una unidad central de vida, que las gobierna y guía. Estos mínimos son en todas partes los elementos integrantes de lo real. Las almas humanas con su inmortalidad son solo una especie determinada y superior de estas unidades simples e imperecederas.

Las ideas de Cusano siguen viviendo simultáneamente en la filosofía natural de los alemanes. Agripa de Nettesheim, en quien la dependencia de aquel es patente, acentúa tanto la vida autónoma y la particularidad hermética de los individuos, encerrados en sí mismos, que le parece un milagro el enlace entre ellos, el paso de la acción del uno al otro. La relación parece imposible desde el punto de vista de lo puramente material. El orden del universo individualizado solo resulta comprensible mediante el concepto de la simpatía, de este vibrar espontáneamente el uno con el otro, que conocemos por la convivencia de los individuos humanos, los cuales, sin embargo, permanecen completamente encerrados en sí mismos. En Paracelso aparece un principio propio para la vida particular de lo individual: el *archeus*. En toda cosa hay un germen individual primitivo con la tendencia natural a desarrollarse íntimamente por sí mismo. El orden de las cosas no es tanto un dominio de esencias y fuerzas supraindividuales como una universal autoexcitación de los individuos a desplegarse íntimamente. Valentín Weigel desarrolla estas ideas. Lo común y universal retrocede cada vez más ante la espontaneidad y la particularidad de lo individual. Toda cosa vive su verda-

dera vida solo en sí misma. Lo que está fuera de ella da meramente la ocasión, no la fuerza. Todas las influencias exteriores son solamente estímulos de las fuerzas germinales. En este sentido todo ser es libre en sí; no es obligado ni compelido por nada exterior. Así es con todas las cosas. Pero en el hombre se presentan estos rasgos con suma claridad. El hombre es algo íntimamente cerrado, aislada y espontáneamente activo, cuyo conocimiento está reducido en el fondo a beber del propio interior. Los dos Helmont desarrollan todavía más la doctrina del *archeus* de Paracelso. La entelequia de Aristóteles es adaptada a lo individual, convirtiéndose en la «mónada». Todas las criaturas han sido creadas desde la eternidad en su individualidad; todo proceso es un autodesarrollo espontáneo de estas unidades, y todo permanece en sí mismo. Pero en los seres espirituales se ve la facultad de compenetrarse simpáticamente en toda individualidad. En lo material la individualidad es puro hermetismo y aislamiento; en lo espiritual es a la vez relación con todo lo demás.

La monadología de Leibnitz representa el gran sistema clásico del individualismo. El interés de toda su vida, desde el primer trabajo juvenil *«Sobre el principio de individuación»*, hasta las últimas obras, se concentra en torno a la idea de la esencia, sentido y valor del individuo. Descartes, cuyas deducciones comenzaban al modo agustiniano con la certidumbre que el individuo tiene de sí mismo, había definido las sustancias psíquicas, que concebía independientes por completo de todo lo material y sus presuntos elementos individualizantes, como absolutamente individuales en sí, sin preocuparse mucho del debate sobre el principio de individuación. La primitiva e irreductible pluralidad de las almas individuales, de la *res cogitantes*, era cierta para él por convicción religiosa. Su sistema del ser es por este lado puramente individualista y pluralista. Descartes consideraba, sin embargo, lo material —que para él estaba enteramente en otro plano y no necesitaba ser ni siquiera rozado por la individualidad del alma—, como un ser total, indiferente en el fondo a toda distinción individual, como una espacio-materia homogéneo, *la* sustancia corpórea pura y simplemente. Por tanto, quien, partiendo de Descartes, quiera superar el dualismo, ha de decidirse o por aquellas sustancias individuales o por esta sustancia total, y es muy interesante ver en Spinoza o en los ocasionalistas cómo lucha la conciencia de lo individual, recientemente robustecida, contra la tendencia panteísta a hacerlo desaparecer, lucha en la cual la antigua valoración de lo universal, de la «idea» en sentido genérico, sigue representando un papel esencial. Leibnitz es el primero que transforma resueltamente los conceptos ontológicos, según el modelo de las almas individuales, dadas a sí mismas. La obra juvenil parte de la discusión mantenida a fines de la Edad Media. Su posición está próxima al nominalismo, que ha disuelto finalmente los *universalia* y *formalitates* reales. Leibnitz, en su juventud, ve en los nominalistas la secta más profunda de los escolásticos, a la vez

que el punto de partida para todas las reformas actuales en la filosofía y las ciencias. Durand, Pedro Aureoli, Guillermo de Occam, son esgrimidos contra el antiguo realismo. También es combatida la concepción de Duns Scoto sobre la realidad de lo universal. Pero como Duns, también Leibnitz busca la *ratio individuationis formalis*. El individuo no puede salir, por negación, de entidades universales más reales que él; ni la individualidad de una existencia puede proceder meramente de una parte, secundaria además, como la materia o incluso la mera forma. Si Sócrates *no* es Platón, esto ha de tener un fundamento positivo en cada uno de los dos, y en cada uno como unidad, como todo. Y así dice la conclusión: «Todo individuo es individualizado por toda su entidad.» El sistema posterior invoca expresamente el alma individual, parte en el fondo siempre de ella. En el alma, en el propio yo, es donde se aprende lo que es la sustancia y lo único que se debe llamar así. El polo absolutamente opuesto a la verdadera filosofía es, según la concepción de Leibnitz, el «monopsiquismo de los averroístas», en que una sola alma, como un océano psíquico, por decirlo así, sumerge a todas las almas individuales. No solo quienes niegan la inmortalidad del alma humana, sino ya aquellos que tienen por perecedera la unidad vital de un animal o una planta, fomentan esa falsa concepción del ser, con la cual se rebaja la esencia del hombre y el mundo entero de las criaturas vivas, Spinoza y los últimos cartesianos se encuentran también este camino. Pero la mera experiencia interna puede convencernos de la falsedad de estas doctrinas, mostrándonos que somos por nosotros mismos algo particular que piensa, tiene conciencia y quiere, y que somos distintos de cualquier otros seres, que piensan y quieren de otra manera. El *ego ille tu* representa un concepto claro de la existencia sustancial, no aquella idea de un océano de las almas. Por lo demás, dice Leibnitz, es también demostrativamente cierto que la sustancia es siempre un ser individual. En el «análisis de las sustancias» (contrapuesto al análisis de los conceptos) se llega necesariamente a postular últimas unidades simples e indivisibles como las verdaderas sustancias básicas, los primeros y absolutos principios de todo lo existente. La sustancia como «posición autónoma» y actividad espontánea es necesariamente algo simple e individual, que por tanto no puede descomponerse ni perecer, sino que debe durar eternamente. Todo lo que obra es *substantia singularis*. La verdadera unidad indivisible, la mónada, es necesariamente un individuo. El concepto del ser material de los atomistas tiene en su tendencia pluralista un elemento superior al espacio-materia de Descartes; pero las verdaderas unidades no pueden residir en lo material, en la extensión limitada o puntual. Las mónadas no han de ser átomos pasivos y materiales, sino activos y formales; han de ser principios formales individuales... No hay para Leibnitz un principio formal universal, que sea real y sustancial y cause el devenir y el movimento. Por ende transforma completamente el sentido de los antiguos conceptos ontológicos cuando llama a las mónadas «entelequias» y

«formas sustanciales». Las sustancias son fuerzas evolutivas individuales. La individualidad y la singularidad en su género les son formalmente esenciales, no accidentales. Un ser existente no se distingue de otro por un solo atributo y por una mera diferencia dentro de la misma especie, sino por todo su ser. Ninguna de sus partes, es plenamente igual a la parte correspondiente de otro, cualquiera que sea el grado en que pueda encontrarse dentro del orden de perfección del universo. Todas las sustancias son homogéneas en su estructura ontológica fundamental (con lo que erraba el dualismo de Descartes); pero *in concreto* es cada una totalmente diversa de todas las demás. *Principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.* Si falta esta *absoluta* especificación, también falta la determinación; no se está entonces en lo real, sino en lo abstracto. Por eso para Leibnitz se sigue con natural necesidad del principio ontológico de razón aquella convicción, según la cual no puede haber en el mundo entero dos hojas, o dos animales, o dos cosas cualesquiera iguales, y que él formula en su *principium identitatis indiscernibilium.* Si hubiese en la naturaleza dos cosas que no se diferenciasen esencialmente, no se podría indicar ninguna razón por la cual fueran dos cosas y no una sola. Esta razón ha de radicar en una diferencia inherente a las cosas mismas y a su integridad. No puede encontrarse en las llamadas *denominationes pure extrinsecas,* en factores externos y ajenos a la esencia de las cosas, como cuando se busca la diferencia «meramente» en el orden del espacio y el tiempo, «meramente» en la materia. Todo lo que existe debe ser diferente y poderse diferenciar de todo lo demás por su intimidad, por lo que pertenece necesariamente a la esencia de las cosas individuales. No hay aquí diferencias accidentales, ni esenciales. Lo que pertenece solo a un individuo, le pertenece esencial y sustancialmente; y no solo su propia y singular actividad interna, sino enteramente lo mismo aquello que le acaece, lo que él padece. El individuo es en sí hermético; no le es impreso ni sustraído nada exterior ni accidental. La mónada no tiene «ventanas», sino que vive en sí misma toda su vida individual. Todo cuanto le sucede y se deriva de ella es solo su autodesarrollo según su íntima ley funcional, la ley de sus operaciones, que resume su individualidad. En esto consiste la «autarquía», la «autosuficiencia» (de un modo análogo hablaba también Nicolás) de la mónada, que significa siempre «cierta perfección». Lo mismo que el hombre es con su libre albedrío imagen de Dios, también lo es en cierto modo toda criatura con su «autarquía», con la espontaneidad de la «forma» individual, en la cual se perfecciona en sí misma, sin necesitar la fuerza extraña de formas y potencias exteriores a ella. Cada uno de los individuos que forman parte del orden y gradación del universo es aquello en lo cual únicamente había podido Santo Tomás hacer consistir el ser de los ángeles: único en su género, algo formalmente único.

Por eso también únicamente el concepto de individuo es un concepto

real y plenamente «determinado», un concepto «completo». Todos los conceptos de géneros y especies permanecen como tales siempre «incompletos y abstractos» y en cierto sentido indeterminados. Únicamente la llamada por Duns Scoto «hecceidad» designa algo realmente, algo sustancial. Todos los meros conceptos universales designan, no sustancias, sino tan solo determinaciones del ser. El concepto completo es naturalmente algo mucho más completo y rico que los conceptos habituales. Ha de encerrar en su comprensión todas las propiedades o modificaciones que aparecen en el individuo designado, todo lo que puede predicarse de este con verdad, incluso lo meramente exterior y accidental en apariencia. Todo lo que sucedió a César en la vida y todo lo que él hizo entra en el concepto completo de esta sustancia individual. Solo con que faltase un rasgo, como por ejemplo, el de que César pasó el Rubicón en determinado momento, ya no sería el concepto completo, no estaría plenamente determinado. Los predicados de toda la infinita sucesión temporal, en que el individuo imperecedero se desenvuelve eternamente, y asimismo los predicados de la situación espacial en el universo, según el contenido real de las relaciones espaciales, han de estar encerrados en el concepto individual, contraídos en un punto, por decirlo así, como todo lo demás que según las representaciones corrientes pertenece necesariamente a la esencia del más vulgar individuo. *L'individualité enveloppe l'infini.* El número de los atributos, de los predicados, que están encerrados en cada concepto completo es actualmente infinito. Este concepto no puede agotarse nunca en una definición y exposición finitas. El concepto universal debe la posibilidad de ser abarcado y relativamente agotado solo a su relativa vacuidad y abstracción.

El mundo consta, pues, de puros individuos, que salen de la mano creadora de Dios inmediatamente; y no solo según el modelo superior de las ideas, de los géneros y especies, como meros y pálidos ejemplares de la forma universal. Cada mónada es, por decirlo así, una mirada de la misma esencia divina, una mirada de Dios que se ha realizado, un espejo singular de la infinita riqueza del ser. El individuo no es el ejemplar meramente de un género supremo, del ser uno de Dios, producido mediante un sistema de diferencias restrictivas, como parecía en las formas extremas del «realismo», sino el resultado de un acto creador particular de la persona divina. Ya no hay nada entre Dios y las cosas individuales. Mas esto no significa que no haya nada universal. También Leibnitz conoce el reino de las verdades e ideas eternas en el entendimiento divino; también él las considera como elementos constitutivos en la estructura de lo concreto. Pero no son superiores en realidad ni en valor a los individuos, sino al contrario, su tendencia solo se realiza concretándose en lo individual. Todas estas ideas eternas, aunque ideas de Dios, no son en sí mismas realidades, sino meras «posibilidades», *possibilités d'être*. Tienen en sí por esencia una «tendencia». No falta, pues, a lo existente algo de la pureza y estabilidad de lo universal, sino

a la inversa, falta a lo universal siempre algo, la plena existencia. *Existentia est essentiae exigentia.* Ahora bien, es justamente el principio de la perfección, el «principio de lo mejor», el que combina las meras posibilidades de la existencia. No todas las posibilidades son «com-posibles» unas con otras, no todas pueden concretarse en un sistema real del universo. Solo llegan a la realidad aquellas esencias que unas con otras dan por resultado común un máximo de armonía y perfección. *Ut possibilitas principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.* Lo real no es otra cosa que la selección y combinación de lo mejor entre las posibilidades. La «contingencia», que caracterizaba desde la Antigüedad a las existencias, frente a la esencia eterna, ya no es la expresión de la falta de sustancialidad ni sentido, sino, por el contrario, el signo de una última y suprema plenitud. La voluntad libre y toda bondadosa del Creador combina las eternas posibilidades que residen en el entendimiento divino conforme al principio de lo «compatible», de lo «mejor». Un supremo principio valorativo elévase, pues, por encima de las meras necesidades lógicas e ideas generales. El universo concreto es «el mejor de todos los mundos posibles, lo uno máximo y óptimo». La «contingencia» es solo otra expresión para designar esta necesidad superior, la necesidad «moral». Pero en la realidad universal única todo miembro es algo único, es un individuo. La perfección de aquella es su armonía. Todo individuo es en sí hermético, se basta a sí mismo, es un mundo por sí. Y sin embargo, forman todos juntos el gran orden uno del universo. Este no es una unidad de acción en el sentido habitual, en que lo individual es siempre absorbido de algún modo por lo universal o el conjunto y pierde su autarquía, sino un orden de sentido, una armonía preestablecida entre individuos, todos los cuales conservan su independencia y plena peculiaridad, su individualidad. El orden del universo es un orden ideal y Leibnitz gusta de compararlo también a la compenetración mutua en la «simpatía». En el espíritu humano se revela claramente cómo son una sola cosa varios seres, sin que por ello pierdan nada de su autonomía e individualidad. Los más perfectos entre todos los individuos son los espirituales, que son los que «menos se estorban» unos a otros, esto es, los que menos duramente se excluyen unos a otros, como hacen las cosas corpóreas. La perfección de los seres espirituales radica en las virtudes y entre éstas la decisiva es el amor. En él goza el uno la dicha del otro. La «simpatía» de los individuos los enlaza en el sistema universal de la armonía.

Todos los individuos de todos los grados del sistema del universo están en relación mutua, conforme a su íntegra esencia indivisa. Todos representan en su íntima plenitud y movilidad interior a todos los demás y, por tanto, al conjunto. Viviendo su vida, vive toda sustancia la vida de las demás. El contenido del universo es idéntico en todas, pero en cada una aparece de un modo completamente distinto, tal como la misma

ciudad se presenta en perspectivas distintas a las varias personas que la contemplan desde diversos puntos en torno a ella. Toda mónada es absolutamente peculiar e inconfundible, pudiendo distinguirse de todas las demás en cada momento de su existencia. Sin embargo, todas representan una y la misma cosa en perspectivas siempre diferentes, con grados de claridad y distinción diversos en cada momento. Y el fin de la evolución vital de los individuos no es la homogeneidad, la pureza de un tipo universal, ni la fusión en un todo indiferente, sino el pleno desarrollo del singular fondo dado a cada uno en la ley de la incesante «serie de sus operaciones».

Los resultados conseguidos por Leibnitz en la metafísica del individuo no han sido superados posteriormente por ningún pensador, ni siquiera apreciados y valorados justamente en toda su significación. Ha habido sistemas pluralistas fuera de Leibnitz, desde el «reino de los espíritus» de su contemporáneo Berkeley (que continúa como nominalista extremo una antigua tradición individualista), hasta el retoño individualista de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad en Julio Bahnsen. Pero no vuelve a desarrollarse propiamente el problema del individuo como tal; se admite más que se lleva a cabo la disolución de lo universal. Es por otro lado por donde la posteridad superó los resultados de Leibnitz. El sentido ético de la vida individual se encontraba en el sistema metafísico de la monadología, más bien sobreentendido, más bien resonando como el fondo de su vida, que desarrollado. Leibnitz dejó esta tarea a otro tiempo, en el que la vida ético-espiritual estaba más resueltamente todavía en el centro del pensamiento metafísico.

El siglo XVIII ha estado muchas veces bajo la influencia de las enseñanzas individualistas de la monadología y luego especialmente de Shaftesbury. Este último, cuya concepción *metafísica* del individuo no contenía ninguna novedad de verdadera importancia, había hablado con más elocuencia que Leibnitz de la plena peculiar personalidad como fin de la vida, de la obligación moral de desarrollar su naturaleza propia con toda su riqueza interior, esto es, con todas las facultades que posee todo individuo y de la cooperación que presta este desarrollo a la gran armonía del universo. Pero el ideal del género logró la verdadera primacía durante toda la época de la «ilustración». Los hombres son todos individuos y todos son respetables como tales; pero los individuos son en el fondo iguales y las particularidades que los diferencian son de índole exterior y accidental. El individuo «natural», del que se quiere hacer la base del derecho, la moralidad y la vida religiosa, es una abstracción, es la norma genérica. ¡Libertad e igualdad! Los hombres emancipados de la tiranía de los órdenes y las convenciones externas, son iguales en todo lo esencial. El fin ideal de la libertad es borrar del mundo todas las desigualdades. Los individuos se convierten de nuevo, por decirlo así, en átomos, en átomos de la sociedad y del «reino de los espíritus». Si pueden formar un conjunto, un mundo, es porque son en el fondo enteramente homo-

géneos y todos quieren en último término lo mismo, como seres racionales por naturaleza. El sistema del universo, lo mismo que el todo social, no es, según esto, una armonía en el sentido de Leibnitz o Shaftesbury, que postulaban justamente la infinita diversidad e incluso la disonancia de los individuos, sino que el todo se funda de nuevo en lo «universal».

Este concepto que la «ilustración» tiene del individuo vive e influye también en la metafísica práctica y en la teoría de la vida de Kant (cf. especialmente la conclusión de las lecciones de Simmel sobre Kant). Un «reino de los espíritus», de los individuos inmortales, con estructura pluralista y la índole del universo berkeleyano o del de Swedenborg, es el fondo tácito de su fe en la razón. En el centro de la filosofía práctica de Kant está paralelamente la idea de que toda persona individual tiene un valor propio absoluto y reposa puramente sobre sí misma, en la autonomía moral. La íntima responsabilidad de todo individuo por sus actos voluntarios y conscientes, hace pasar la individualidad a primer término, frente a todas las formaciones universales de las doctrinas anteriores, que no buscaban el principio de la moral en la forma de la voluntad, sino en fines y bienes. Y sin embargo, también para Kant es todo individuo, en la íntima clausura de su vida moral, que ningún otro puede ni siquiera mirar, esencialmente solo un «ser racional en general».

Lo que diferencia a unos hombres de otros como individuos distintos y singulares, son solo sus «inclinaciones» sensibles, su posición en el mundo sensible. El deber es uno y el mismo para todos ellos, no solo en cuanto significa una exigencia general, sino también en el aspecto individual de los destinos morales. La diversidad de situaciones y conflictos en que los individuos se encuentran y tienen que encontrarse, acaso por efecto de su individualidad, no es nada esencial. Todo esto parece más bien lo perecedero, lo meramente efectivo en el individuo, lo que hay que superar finalmente en él. La idea de que todos los individuos deben conservar su singular estructura y su perspectiva particular a lo largo de toda su evolución, como en Leibnitz, es completamente extraña a Kant. Todas las interpretaciones en sentido individualista del imperativo categórico, el cual manda obrar siempre de tal suerte, que la máxima de mi voluntad pueda servir como principio de una legislación *universal*, son una alteración y en el fondo una mala inteligencia de los propósitos kantianos. También Kant llega a una comunidad de seres racionales, que resulta posible porque todos quieren esencialmente lo mismo y en el centro espiritual y racional de su esencia son completamente homogéneos. Solo el yo «empírico» es individual en el sentido de lo singular y único. La diferencia de los individuos es un mero hecho; no tiene significación ni valor.

Contra esta primacía de lo universal y genérico en Kant y la ilustración, se revuelven los caudillos de los nuevos movimientos espirituales del período de la «tormenta y agitación», del propio neohumanismo, y

ante todo, del romanticismo. En todos ellos aparecen bajo un nuevo aspecto rasgos de la imagen leibnitziana del universo y de las doctrinas de Shaftesbury sobre la personalidad. Hamann y Herder, Goethe y Humboldt, Schleiermacher y Federico Schlegel, luchan por el carácter singular y único del individuo natural y humano. El lugar propio del problema del individuo es ahora la historia, con la significación singular y única, jamás repetida, que tienen en su desarrollo las figuras que aparecen en ella. En la decisiva importancia de los grandes genios para la evolución de la humanidad, resulta singularmente clara la superioridad de lo individual sobre lo humano en puro sentido genérico. Desaparece el ideal de la igualdad. Esta nueva valoración estaba preparada en un solo punto del sistema kantiano; en el aprecio que hace del genio artístico, en quien las leyes concretas de su espíritu se sustraen en principio a toda regla general. Todos parten de este punto. Y se proclama la necesidad de ensanchar la idea, de extenderla a la vida moral, de introducirla en la intuición del cosmos espiritual.

Nosotros nos ocupamos aquí de los temas de la metafísica, no de los temas de la reflexión filosófica y de la vida espiritual en general. Quien alcanza la máxima expresión metafísica de la idea de la individualidad, justamente en la dirección del sentido ético-espiritual e histórico de la vida individual, es Fichte, después del precedente de Jacobi, importante, pero que no maduró en un sistema. F. E. Jacobi, que fue el primero que señaló de nuevo la importancia de la idea leibnitziana de la individualidad y subrayó enérgicamente el concepto del individuo como constituyendo el principio y el fin en el sistema de la monadología. Al mismo tiempo se revuelve con vehemencia contra la tendencia a la sobreestima de lo universal, que reside en toda mera filosofía del intelecto y a la que la época de la ilustración había cedido tan fácilmente. El intelecto aislado es por esencia un enemigo de la individualidad; propende a disolver todas las particularidades en lo universal, que sigue siendo comprensible conceptualmente para él. Los conceptos del entendimiento fracasan siempre frente a lo individual. Un individuo perfectamente comprendido es tan inconcebible como un hierro de madera. La ley moral de Kant es justamente el triunfo de la reflexión intelectual en la esfera ética. Lo supremo en la realidad es allí algo universal, una ley que es la misma para todos. Pero al mero saber opone Jacobi la vida. La vida no es nunca universal; siempre es individual. Toda realidad está desmembrada en individuos, seres vivos distintos, que se diferencian esencialmente unos de otros en su íntima autonomía. El centro de la existencia es la vida *personal*, el desarrollo de seres sensibles y espirituales, singulares y únicos, y nunca repetidos. Lo real se despliega en una viva cadena de sujetos personales, que son todos individualmente incomparables en su núcleo esencial. Si el intelecto, el «saber», quiere prescindir de esto, debe entrar en escena una potencia cognoscitiva más honda, el instinto. Este no se dirige a lo universal ni a la ley, sino a la

voluntad viva, al impulso moral del individuo: se dirige a la existencia personal. El instinto mismo está siempre en nosotros individualizado; pues el impulso a la existencia, que se expresa en él, es absolutamente idéntico con la esencia de lo individual; por eso le falta la naturaleza abstracta del intelecto. Esto no debe entenderse en el sentido de que el instinto pertenezca a la vida «sensible» y como tal individual, de la que cabría separar lo racional y espiritual como algo extraño y superior a la individualidad. Esta división kantiana del hombre en ser natural y racional es justamente lo abolido. «El instinto de las naturalezas sensibles y espirituales tiene por objeto la conservación y la elevación de la existencia personal, y se halla como consecuencia dirigido incesantemente a *todo* lo que fomenta esta.» «La conservación y elevación de su particular naturaleza es el objeto de la tendencia absoluta del individuo.» Si la sensibilidad representa un principio individualizador, como la ilustración y Kant subrayaban, para Jacobi se ha aproximado al sentido espiritual de la existencia y afirmado a sí misma precisamente por ello. Todas las facultades espirituales «superiores» son entonces medios que el instinto engendra para desenvolver y elevar justamente la naturaleza sensible del individuo hasta la naturaleza absoluta de la personalidad espiritual, hasta la «altura» de la particularidad. La gradación de sensibilidad, entendimiento y razón no significa un creciente palidecer de lo individual, sino un incremento y profundización.

Para la justa estimación del conocimiento en su valor espiritual esto significa, según Jacobi, una nueva valoración del lenguaje, de toda «opinión» individual hondamente arraigada en el sentimiento que cada persona tiene de sí misma, y en último término del «presentimiento», frente a las desmedidas pretensiones absolutistas del intelecto y lo universal conceptual. Para la vida moral el resultado es el imperativo de la «auto determinación», en el sentido del carácter personal, que desenvuelve la vida propia a base de la propia particularidad. El instinto individualizado se determina íntegramente a sí mismo, hasta llegar a la personalidad, que no admite comparación ni repetición y por último al genio moral. La autoridad directiva de la vida moral de los hombres no es, por tanto, un concepto universal, una ley moral igual para todos, sino la gran personalidad ejemplar. Todas las leyes morales son puras abstracciones de la forma de la vida individual, del genio religioso o moral. Solo el genio da la «regla» y las leyes universales. Lo universal no está, pues, en el fondo sobre lo individual. Todo valor moral brilla en el acto heroico del grande hombre, único e irremplazable, que impone sus nuevos valores contra la resistencia de una multitud sometida a lo universal de la tradición, producida ella misma un día por un acto individual. Lo ejemplar y directivo en el dominio de la historia no es nunca lo universal conceptual, sino exclusivamente lo individual. Gracias a los héroes renace de continuo la vida moral; de sus *ethos* individual proceden todas las normas universales de la «moral» vulgar. Así como para la viva

individualidad y la incomparable variedad de las formas artísticas nunca puede ser norma suprema un concepto universal, sino que toda universalidad es aquí más bien rígida abstracción de algo único y ejemplar, así es también en lo moral. Y todo individuo debe creer en la íntima originalidad del propio fondo, en su propio genio moral, y obrar siempre como si estuviese llamado a alcanzar el fin supremo de la personalidad genial. Esta elaboración de la individualidad personal es un fin básico de toda evolución moral. «La historia de la humanidad es la historia de la individuación progresiva mediante el progreso de los valores personales en los individuos» (cf. F. A. Schmid, *Jacobi)*. Dios mismo, como la personalidad suprema, eternamente viva y absolutamente distinta de todas las cosas y criaturas, es la única norma absoluta, la medida suprema de la moralidad, y no una ley universal. Y esta norma solo puede exteriorizarse y revelarse en el instinto y el genio individual de las distintas y siempre incomparables personalidades, en las cuales se refractan los rayos de la vida. La voluntad de Dios en su autorrevelación es el instinto de la individuación moral.

Todo esto se encuentra en Jacobi muy desorganizado todavía y no ha llegado a formar sistema. Esta filosofía de la individualidad no ha llevado a cabo la discusión de las ineludibles pretensiones de lo universal y por otra parte no determina de un modo claro e inequívoco la relación de lo individual con el conjunto, con la armonía de los seres. En Fichte, por el contrario, las nuevas necesidades, aunque siguen sin organizarse con las otras, han entrado en el marco de una gran síntesis metafísica. El problema propio y capital de la *Teoría de la ciencia* es comprender cómo la vida divina una se divide en el «sistema de yos o individuos» que con sus representaciones del mundo constituyen el *verdadero* «mundo», que es un «mundo de individuos». La individualidad es «la sede absoluta de la facticidad». Se trata de «derivar» el sistema de yos y sus representaciones del mundo que percibimos de hecho y de comprender el sentido y significación de aquella división de lo uno en los muchos y diversos individuos. Así como en Leibnitz las mónadas entran en la existencia saliendo inmediatamente de actos creadores de la visión divina del universo, sin necesitar los grados y servicios intermediarios de entidades universales de superior realidad, de un modo enteramente análogo el *«actus individuationis primarius»* es para Fichte una inmediata contracción y autodivisión, por decirlo así, de la vida una en los individuos.

Este acto de concentración o contracción es una «creación absoluta». La vida una se convierte aquí en madre de una muchedumbre infinita y a la vez determinada. La «división» es la condición de toda conciencia en general y de toda conciencia de sí mismo. Solo inmediatamente, en la forma y concentración de distintos yos, puede la vida divina tornarse consciente, tener conciencia real de sí misma. Pero ante todo la división es la condición de todo obrar y actuar, del ejercicio e incremento de la libertad. Si la vida ha de obrar, ha de presentarse como facultad prác-

tica y no ha de desplegar pura y simplemente su fuerza, sino que ha de tratar de convertirla en algo determinado y determinante, es menester que se trasmute creadoramente en las formas del individuo, que se determine a sí misma en una actividad individual. «No hay obrar sino en forma individual... solo en forma individual es la vida principio práctico.»

La libertad una se divide, pues, en un mundo de individuos libres y por lo mismo conscientes. Ahora bien, la representación del mundo, que tienen todos estos individuos, atribuida por Leibnitz a la armonía preestablecida en su concordancia interindividual, es esencialmente homogénea en todos, porque el yo abstracto uno actúa en el fondo de todos los individuos. La «representación de la naturaleza» exterior no procede propiamente del individuo, sino del yo uno supra o preindividual. Por el contrario, la «representación interna» de la conciencia moral, la esfera de la voluntad, elección, resolución, es esencialmente cosa de la conciencia personal, cosa del individuo. «La libertad es lo que se divide.» Por lo demás la «división» es solo una imagen imperfecta, porque está tomada de la representación exterior espacial. La doctrina cristiana ve en cada hombre la imagen de Dios, atendiendo ante todo a que su voluntad ha sido creada perfectamente libre, a pesar de toda la dependencia y finitud de la criatura; pues también aquí la libertad una *reside íntegramente* en cada individuo. «Cada uno de estos individuos, como parcela del yo uno, determinado por una forma propia, presenta necesariamente esta forma, es... libre y autónomo.» El yo individual es creado en el acto primigenio de la individuación como «volitivo y libre», con la «facultad de crearse una voluntad y una ley para la misma». En esto último radica el verdadero centro de la individualidad. La libertad es siempre imperativo, deber, propósito de un fin moral. El nacimiento de los individuos significa ante todo la aparición de «decretos» morales particulares y absolutamente determinados. La vida libre una no se expresa plenamente sino «en sus decretos sobre los individuos». «Todo individuo nace por obra del último fin moral y en consideración al mismo.» Es una contracción en un punto de la unidad del deber y la iniciación de una línea de este deber ser, a partir de aquel punto de «enlace».

El último fin se divide, por decirlo así, «en varios fines particulares... y cada individuo tiene uno de estos fines determinados, por el hecho de su mera existencia en la esfera de la vida universal. Cada cual debe ser y hacer lo que únicamente él debe ser y únicamente él puede ser... únicamente él y absolutamente nadie más. Cada individuo tiene por ende su «destino» singular. Por encima de la individualidad física y natural, que según Fichte hay que superar, que negar en su egoísmo individual, se eleva la individualidad espiritual e ideal, que representa el decreto moral particular, el peculiar destino de una existencia individual. «El impulso natural, el fin moral particular y la libertad absoluta, como el miembro intermedio entre los dos primeros, estos tres elementos cons-

tituyen la esencia del individuo.» La libertad no es tampoco una realidad dada y perfecta, sino algo que quiere elevarse incesantemente desde la posibilidad a la realidad, que debe ser conservado, animado, fomentado por la propia resolución personal. «El individuo se crea de nuevo, en cada momento con absoluta libertad. Su ser anterior, cristalizado ahora en la región de los hechos, determina su forma de realizar un fin, pero de ningún modo sobre el fin mismo, sino que este se lo propone con absoluta libertad.»

El fin de la vida es para cada individuo, por tanto, un fin peculiar, completamente distinto de los fines de todos los demás. «Todos, sin excepción, reciben la parte en el ser suprasensible exclusivamente propia de cada uno y que por ende no pertenece absolutamente a ningún otro individuo fuera de él; parte que se desarrolla en él a lo largo de toda la eternidad bajo la apariencia de una acción prolongada, tal como no puede desarrollarse absolutamente en nadie más.» La vida divina se revela en cada uno bajo una forma distinta y a él solo peculiar. «Nadie puede imaginarse esta su peculiar participación en el ser suprasensible ni... hacer que se la dé a conocer otro individuo, porque esta participación no puede ser conocida absolutamente por ningún otro individuo, sino que cada uno debe encontrarla inmediatamente en sí mismo.» Aquí fracasa, pues, todo hablar «en general». En cada nuevo individuo que nace (pues nace en el curso creador de la vida divina y no están dados de una vez para siempre, como en Leibnitz), el sentido de la vida se presenta de un modo nuevo, distinto, incomparable, por ende, exclusivamente comprensible para este individuo y exclusivamente abierto a su propia y viva buena voluntad. «Yo... esta persona determinada, expresamente determinada, existo y he entrado en la vida para que en mí la eterna sentencia de Dios sobre el mundo sea pensada en el tiempo y logre claridad e intervenga en el mundo desde otro lado hasta ahora completamente oculto... Solo este aspecto de la sentencia divina ligado a mi personalidad es lo verdaderamente existente en mí. Todo individuo es «algo pensado y resuelto en la misma idea eterna de la Divinidad, y concebido expresamente por él y en relación a él». Todo ser y hacer debe, pues, «dejar detrás de sí un resultado imperecedero y eterno en el mundo de los espíritus: la vida de cada individuo, un resultado a él solo atribuible y por él solo producido». Todo individuo es una singular «idea de la Divinidad». Y lo mismo que según Nicolás los bienes se hallan tan pródigamente distribuidos en el mundo creado por Dios, que todos encuentran satisfacción en sí mismos, aunque admiren a los demás, de suerte que ninguna criatura apetece ser otra y solo trata de conservar y perfeccionar los dones que Dios le ha dado, de igual modo para Fichte «el deseo de ser otra cosa que aquello a que se está destinado, por sublime y grandioso que esta otra cosa pueda parecer, es la más alta inmoralidad». La virtud engendrada por una libertad perfecta es, por el contrario, «la más alta genialidad; es el dominio inmediato del genio,

esto es, de aquella forma que toma la esencia divina en nuestra individualidad». La ley moral no exige aquí del individuo la concordante legalidad, universal, como Kant, sino la unanimidad consigo mismo en el propio destino singular.

Esta singularidad de todo individuo, que no es accidente ni arbitrariedad, sino que está fundada en el «orden moral universal» y en la división inteligible de la vida divina, es la que da forma a la superior unidad de toda existencia. Por ser y deber ser todo individuo algo enteramente determinado, completa a todos los demás y forma con ellos un «sistema cerrado» de yos, una eterna «comunidad de los espíritus». Los individuos no son «otros tantos mundos separados», sino las expresiones mutuamente complementarias de la vida divina una. Esta unidad de la vida es «una unidad orgánica, procedente de las normas impuestas a todos los individuos». Estas normas no pueden, por ende, contradecirse ni servir de fundamento a un antagonismo. Lo que está mandado al uno no lo está al otro y viceversa... Si todos se limitan a hacer lo mandado a cada uno, la libertad de todos encaja en todos. El orden viviente del universo no permite que ningún individuo, esto es, que ningún fin aparezca dos veces enteramente del mismo modo. Nadie puede ser ni hacer nunca enteramente lo mismo que otro. La educación de la libertad conduce a cada uno ineluctablemente a su máxima singularidad. Pero cuanto más profundiza en esta su máxima singularidad, tanto más realiza el sentido y el plan del conjunto, influyendo en este, en el reino uno de los individuos. Solo como miembros de un conjunto y dentro de su orden son los individuos «algo en sí». Solo como tales tienen una común esfera de acción, que se expresa exteriormente en su representación del mundo. «Nada individual puede vivir en sí y para sí, sino que todo vive en el conjunto.» «El individuo solo existe en el conjunto y solo tiene una significación en relación a este conjunto.» «De aquí proviene que lo que el uno hace no pueda hacerlo ningún otro... porque el uno no lo hace en efecto como tal uno, sino como representante de todos.» Por eso pide Fichte que «todos los individuos sin excepción aprendan a conocer las imágenes de todos los demás y a comprenderlas con las suyas en una unidad orgánica», que no profundicen solamente en la conciencia inmediata de sí mismos y en el desarrollo de la propia libertad, sino que «expongan» y den forma en actos y obras a sus fines, mostrando así la propia peculiaridad a los demás y recogiendo a su vez la de éstos. En realidad la conciencia individual del yo solo surge en reacción inmediata con el tú. Lo que uno es y debe ser lo sabe por la tácita incitación de aquellos otros con quienes se encuentra en su vida. La ocasión y el acicate de los propios actos brota para él únicamente de lo que ellos han realizado y no realizado todavía, de lo que han acometido o abandonado. No es concebible un individuo humano sin un conjunto social al que pertenezca. La existencia de los demás restringe su libertad. En ellos encuentra los límites de su derecho y deber, en la libertad de ellos;

pero solo así recibe su libertad contenidos determinados, solo apoyándose en esta resistencia ideal se desarrolla la índole peculiar y el singular deber de la propia vida.

Lo que el individuo hace siguiendo la línea de la propia libertad influye sobre el conjunto. Y tanto más profundamente, cuanto más libre sea su desenvolvimiento, cuanto más corresponda este a su singular particularidad. La acción moral influye con todos sus resultados en la vida una, cuyos miembros somos todos nosotros, en la representación del universo común a todos, en el llamado universo material, y en la corriente de los fines morales. El «producto de la libertad» pasa por encima de la conciencia del yo individual a la conciencia del universo · tiene consecuencias para el mundo entero de los espíritus. Es una «reorganización de toda la comunidad desde un punto individual de ella». En este sentido hay que entender a Fichte cuando dice repetidamente que todo individuo debe anegarse con su fin y actividad en el «género». El género es el conjunto, que también existe de un modo esencial y actúa sobre el individuo. La «concordancia de los individuos» significa aquí no tanto un ser semejante como un armonioso completarse mutua y recíprocamente. La humanidad significa aquí «un género humano de muchos», una «comunidad» que se extiende sobre toda la evolución de los tiempos, no un tipo unitario al que hubiesen de asemejarse todos los individuos. Los individuos son por ende concebidos como imperecederos en su actividad libre. Ninguno de los individuos creados, convertidos en realidad por la división, y que someten su vida a su destino, puede acrecer nunca. El hombre que ha llegado una vez a la plenitud de la propia libertad y de los propios fines se desenvuelve a lo largo de toda la infinitud de los tiempos y a través de todas las sucesiones de mundos. Los individuos no son meros ejemplares del «género», meras manifestaciones pasajeras de la vida una, sino su esencial despliegue. La «negación» del individuo se exige solo en el sentido de la superación del egoísmo sensible, en favor del superior «destino» espiritual, que es justamente individual y único también.

Con esto concuerda también la posición que la filosofía de la historia de Fichte concede en la última fase de su filosofía a los grandes individuos, a los individuos geniales, en el progreso de la evolución de la humanidad. «Desde siempre ha sido ley del mundo suprasensible que este solo salga originariamente a la vista en unos pocos elegidos y destinados a ello en el designio de la Divinidad; la gran mayoría de los demás deben ser educados por estos pocos. Así ha sido desde siempre y así seguirá siendo.» «En el mundo espiritual es todo tanto más noble cuanto más raro, y tanto más innoble cuanto mayor la multitud en que se encuentre. En la historia universal pueden citarse algunos hombres que superan el valor de millones de otros hombres. La Divinidad se expresa inmediatamente en muy pocos, que son aquellos en los cuales y por los cuales existe propiamente el universo. La multitud existe para ser-

virles a éstos de instrumento.» Estas últimas fórmulas de Fichte, en su rudeza, que recuerda el individualismo de Nietzsche, tienden a sobrepasar su posición básica habitual y amenazan hacer saltar aquel sistema ontológico del «mundo de los individuos». Pero lo cierto es que a la metafísica fichteana de la vida moral le es inherente por esencia que el «género» solo se exprese y solo alcance la propia realidad y plenitud en los individuos que se destacan con todo vigor, rebasan todo tipo medio y se elevan hasta el genio heroico. El género humano está destinado con absoluta libertad en cada individuo a hacer de sí mismo todo aquello que debe llegar a ser. Debe elevarse libremente en toda su extensión a la pura espiritualidad, mediante sus fuerzas individuales. Mas para esto necesita, necesitan los más de los individuos sobre todo de los grandes individuos, de los caudillos y guías, de los vates y los profetas antaño, de los grandes sabios, caudillos naturales por su saber, ahora y en adelante. De los individuos pende todo el sentido y valor de la vida.

CAPÍTULO 6

El intelecto y la voluntad

Los tres últimos temas han dejado transparentar un cambio en la valoración de las funciones psíquicas, que se verifica paralelamente a las mudanzas que se suceden en ellos. Mientras el pensamiento seguía dirigiéndose a lo objetivo, la creciente atención a la vida volitiva y afectiva ponía en primer término el núcleo de la subjetividad. Mientras el pensamiento se sometía a las exigencias de un ser inmóvil y rígido, triunfaba desde la voluntad la vida creadora del alma. En el conocimiento y valoración metafísica de la individualidad cooperó decisivamente la consideración de la actitud y los fines de la voluntad de la persona individual, frente a la universalidad del conocimiento, que se cierne en apariencia sobre todos los sujetos individuales y tiende siempre a una psique supraindividual. Pues bien, lo que se transparentaba allí por todas partes se revela propiamente en las seculares discusiones sobre la colaboración y la relación jerárquica del intelecto y la voluntad; discusiones impuestas una y otra vez por los problemas de la dirección y el fin de la vida.

El absoluto predominio del conocimiento y el intelecto sobre todas las tendencias de la voluntad y el sentimiento constituye, como se ha observado y expuesto con frecuencia, un rasgo relevante de la concepción griega de la vida, al menos en tanto se expresa en las sentencias de los filósofos [1]. Sócrates es el primero que lo ha expresado con todo rigor. Cualquiera que sea la cosa a que la voluntad se dirija, esa cosa ha de haberle sido ofrecida por la representación o el conocimiento. Su elección está determinada siempre por la operación primaria de la facultad teórica. Todo querer, y por ende también el obrar, se halla en absoluta dependencia respecto del saber, lo prístino y más profundo de la vida espiritual. Las buenas y las malas acciones son el resultado del conocimiento verdadero y falso. Toda volición se dirige necesariamente, como el apetito, a algo que se presenta como un «bien», como valioso. Todos los hombres quieren el bien, en la medida en que lo conocen.

[1] Cf. a esto y lo siguiente W. Kahl, *La doctrina del primado de la voluntad en San Agustín, Duns Scoto y Descartes*. Estrasburgo, 1886.

Los hombres solo faltan por error y desconocimiento del verdadero bien supremo, que puede proporcionar la verdadera satisfacción permanente. La turbación y extravío del conocimiento por los impulsivos apetitos es la verdadera causa del mal. La médula de la ciencia de la vida es, según esto, aclarar el conocimiento, despertar evidencias. La virtud es el conocimiento de la razón de las cosas, es un saber. Todos los delitos nacen de la irreflexión. La antítesis del bien y el mal no radica en la voluntad misma, sino que la causa el dualismo del sordo impulso sensible y la claridad intelectual del espíritu. Y el camino de la purificación no es tanto una lucha de la voluntad contra una íntima y obstinada perversión, sino un combate con los apetitos sensibles, resultante de vislumbrar o conocer con claridad el verdadero fin. Un recto conocimiento va seguido de un recto querer y obrar, de suyo, con necesidad de hecho. Nadie peca en rigor voluntariamente; el mal proviene exclusivamente de falta de conocimiento. Este es también un principio de Aristóteles. Solo el que obra bien *sabe* propiamente lo que hace. La dirección y la forma de su voluntad dependen íntegramente del conocimiento que posee con anterioridad. Los grados de la vida apetitiva se distinguen por lo tanto, con arreglo a los grados del conocimiento. El apetito sigue a la percepción, la voluntad en general a la opinión, la voluntad ético-racional al claro conocimiento de los principios. El objeto representado o conocido atrae, pone en movimiento el apetito o la voluntad, y éstos mueven el cuerpo como consecuencia secundaria. El motor primitivo es siempre el conocimiento o el objeto tal como se presenta en él.

La voluntad está determinada en sus actos por el conocimiento anterior. Por eso, cuando surge el problema del libre albedrío, se transforma en seguida en un problema de la libertad del juicio y el conocimiento. La libertad de elección, tal como aparece discutida ya en Platón y sobre todo en Aristóteles, es esencialmente una mutua ponderación de representaciones claras, cuyo resultado sigue sin más la voluntad. La reflexión, forma superior del conocimiento, es el verdadero momento distintivo del libre albedrío. La resolución es, por decirlo así, un arbitraje teórico, una especie de razonamiento, más que un acto específico de la voluntad. Ya en los animales es la acción un verdadero silogismo, aun cuando aquí las premisas no proceden de la razón ni entran en el campo de la conciencia. Lo apetecido, la representación del objeto, equivale a la premisa mayor; la posibilidad de la acción y la necesidad equivalen a la menor; y de ambas sale la conclusión, la acción misma. Con harto mayor motivo se presenta, pues, la volición en el hombre como puro acto del entendimiento discursivo. En Plotino, finalmente, la verdadera «libertad» no es la libertad del querer, sino el librarse del querer, un desinteresado intuir y pensar elevado, por encima de los apetitos y los actos voluntarios y que ya no desemboca en ellos.

En lo que toca a la última valoración del intelecto y la voluntad, el conocimiento es puesto siempre muy por encima de cuanto puede

dar de sí la voluntad No es que la voluntad y la acción dependan por entero del conocimiento anterior, aunque construyendo sobre él como actividades superiores de renovación, sino que ambas resultan siempre algo secundario y provisional frente al verdadero conocimiento. Para el sentimiento que los pensadores griegos tienen de la vida, hay siempre algo de servil y menesteroso en la voluntad, puesto que esta radica evidentemente en el apetito. La acción es exclusivamente un tránsito de la carencia al logro; el conocimiento es la plena y tranquila posesión. Los dioses se hallan elevados por encima de la acción e incluso por encima de todas las virtudes de la voluntad; viven en la pura posesión del conocimiento. Esto no es solo la base y la razón absolutamente determinante de todas las demás cosas, sino también el fin último, el bien supremo. No solo se edifica la virtud sobre el saber, sino que las supremas virtudes son las virtudes mismas del saber, las dianoéticas, como las llama la Ética de Aristóteles, en oposición a las meramente éticas.

En el saber tiene también el alma la única relación con la última y verdadera realidad, según la metafísica de los sistemas clásicos. El λογιστικόν es, según Platón, aquella parte del alma anterior ya a su existencia terrestre. Todo lo efectivo es de una índole inferior y secundaria, comparado con él; se acerca ya a lo sensible y corporal. El mismo Eros es solo un tránsito, un hijo de la Pobreza, y solo encuentra el reposo anhelado en la contemplación. Querer y obrar no son el fin supremo. ¿Qué cabría cambiar o transformar en la existencia, cuya verdadera realidad reside íntegramente en las formas inmutables y cuya realidad sensible carece de toda importancia junto a ellas? Todo el sentido de la vida, toda verdadera aspiración inteligente se reduce esencialmente a la tranquila posesión del conocimiento espiritual del ser. Solo en él se eleva el alma sobre el movimiento, que, recordando lo inestable de la realidad sensible, reside en todas las voliciones y apetitos de nuestra afectividad. El contemplativo se halla elevado por encima del mundo de la acción. Por eso el Dios de Aristóteles es un puro pensamiento de sí mismo, encumbrado sobre toda la esfera de la voluntad y de la acción. Y es pensamiento en sentido estricto; no como posteriormente, por ejemplo, la *cogitatio* de Descartes, que significa la conciencia en general, o el concepto kantiano de la «razón», que comprende al lado del principio teórico el práctico, la pura voluntad misma. Si también aquí se habla de «energía», está muy lejos de aludirse a una acción causal de la voluntad, ni siquiera al acto de referirse o volverse a un objeto el sentimiento. El «intelecto activo» de Aristóteles es puro conocimiento y contemplación. En contraste con todas las demás funciones espirituales del alma, el conocimiento y el pensamiento puro son por completo independientes de lo que se halla fuera de ellos; tienen en sí mismos su objeto y su fin. Por eso no hay para el hombre dicha tan alta, ventura tan profunda como la posesión de las formas eternas en el puro conocimiento nacional. El goce de la contemplación se eleva muy por encima

de todo goce de creación; la dicha de la voluntad queda totalmente superada en la verdadera y perfecta eudemonía del intelecto.

Esto se ha acentuado todavía más en el último período del pensamiento antiguo. La exaltación de la pura contemplación por Plotino, concede necesariamente poco valor a la esfera de la voluntad en la vida humana. Las virtudes «políticas» ocupan el ínfimo grado de la moralidad. Como todo procede del nus, todo anhela y aspira a la pura contemplación. Hasta la naturaleza irracional siente el anhelo del conocimiento y solo de él. En cuanto al hombre, el conocimiento de la impureza y la turbiedad del mundo sensible debe preservarle de entregarse a él en la acción. Se pide el abandono de la esfera exterior del obrar y una íntima conversión hacia lo eterno, la cual desemboca exclusivamente en el conocimiento. La acción solo tiene sentido como preparación para la θεωρία. Únicamente en esta residen la felicidad y la plena dureza. En el fondo, la voluntad solo es un apéndice del pensamiento, el obrar solo una débil compensación del θεωρεῖν una «flaqueza de la contemplación» o una consecuencia sin importancia. Toda la verdadera vida del espíritu es, en último término, conocimiento. El núcleo esencial del alma solo se revela en la intuición receptiva de una eterna posesión.

Partiendo del sentido cristiano de la vida, el orden de las funciones espirituales se presenta de un modo completamente distinto. El optimismo intelectualista, según el cual nadie es malo voluntariamente, nadie delinque sino por desconocimiento del verdadero bien, no encuentra aquí lugar. La profunda experiencia del pecado indica lo contrario: los hombres son malos solo voluntariamente. Las verdaderas fuentes del mal no son la materia, ni la sensibilidad turbadora, sino el acto voluntario —primitivo y no condicionado por otra cosa—, de apartarse de Dios y sus mandatos. El hombre pecador obra también contra un saber mejor; en esto precisamente culmina el conflicto moral. El hecho de ver y poder hacer el bien y, sin embargo, no quererlo con toda el alma, ni realizarlo con toda la fuerza de la voluntad es lo que provoca precisamente en nosotros la gran discordia del «espíritu» y la «carne», que es algo muy distinto de la dualidad antigua de la materia y la idea, el cuerpo y el alma. Por eso la voluntad es aquí el principio básico del mundo moral, del mundo espiritual. El libre albedrío se convierte por primera vez en el verdadero factor decisivo, fundado esencialmente en sí mismo y no en un conocimiento anterior. El bien no es un objeto del saber; la ciencia de la vida no parte de la representación y conocimiento del «bien supremo», sino que los contenidos de la conciencia moral se ofrecen como mandatos de Dios, como imperativos de la voluntad suprema, a la voluntad de todo individuo. El hecho de que todos busquen su bien y apetezcan la felicidad no es en modo alguno la condición de la virtud. Todo se reduce más bien a saber si aspiran a su bien en Dios y con Dios, o fuera de Dios y contra Dios. Se trata de acoger en la propia voluntad los mandatos de la voluntad divina, asentir a ellos y cumplir-

los. El pecado es desobediencia, no ignorancia. El saber se limita a representar aquí el papel de intermediario entre la orden y la respuesta de la voluntad. El conocimiento de los mandatos se da por supuesto, y donde falta se busca incluso para ello una razón voluntaria. En la vida moral todo es voluntad y acción. El retorno y conversión de la voluntad hacia Dios es ahora el acontecimiento más profundo y decisivo. La acción, la intervención en la realidad, debe salir de él.

Se trata de erigir el reino de Dios, no de comprender meramente un reino de ideas ya existente. El mundo en el sentido último de la realidad eterna no es un ser estático e inmutable, en que no habría nada que cambiar, sino un reino de personas vivas, que han de recorrer el destino trazado a sus almas y se hallan puestas de continuo ante una última decisión. Así han de querer y obrar todos para sí mismos y para los demás. Todos son responsables desde su puesto del desarrollo del reino de Dios. La vida moral espiritual es la actividad constructiva de unos seres dotados de voluntad espontánea, no un mero θεωρεῖν.

Dios mismo es voluntad y acción. Mientras la pura «energía» del Dios noético de Aristóteles se reducía al acto y ser de la contemplación de sí mismo, el Dios cristiano, creador y conservador de todas las cosas, es energía en el pleno sentido de la causalidad y de la acción. Su saber entra en consideración más que como un fin propio, como un medio de dirigir a las criaturas hacia el fin de su voluntad, que es el fin que les ha impuesto la misma voluntad divina. Dios no permanece en el tranquilo reposo de la contemplación inmóvil, sino que, con sus actos de voluntad y dirección, de mandato y de revelación, de amor y de gracia, está continuamente vuelto hacia el mundo cambiante de las criaturas. Dios es el señor omnipotente y la causa única del universo, no solo su modelo inmóvil y su ideal, que reposa, lejano, en sí mismo. Ni en Dios ni en el hombre es, por tanto, un λογιστικὸν el centro y el núcleo, sino que la persona espiritual vive, ante todo, como ser dotado de voluntad; su vida superior se revela en los actos en que el ánimo se vuelve hacia las cosas o se desvía de ellas espontáneamente, no en el hecho de recibir o llevar en sí las ideas inmóviles.

La voluntad conforme a la voluntad divina ya no presenta aquella nota de indigencia que en los filósofos antiguos daba siempre motivo para poner la vida volitiva por debajo de la autosuficiencia del intelecto. El «amor» de la vida cristiana es algo distinto del Eros antiguo. No es el hijo de la pobreza, no es el apetito de algo no alcanzado todavía, sino que mana solamente de una íntima fuerza y abundancia. También Dios puede amar. Él es el amor mismo, es la voluntad vuelta hacia todo bien. Por ende la perfección de todo ser humano no es un participar en las formas eternas por medio del conocimiento, sino un vivir en el amor, que mana incesantemente de sí mismo, en la pureza de voluntad y corazón, propia del reino de Dios. En esto consiste toda verdadera felicidad.

La unión con Dios es una unión volitiva, no un mero contacto con Él por medio de un conocimiento receptivo.

Mientras para los griegos era comprensible de suyo que toda volición se erige sobre un conocimiento anterior, aquí se llega justamente a la afirmación inversa: solo puede contemplar y comprender a Dios el que tiene un corazón puro, aquel cuya voluntad empuja por el camino recto. La fe, la esperanza y la caridad no siguen al conocimiento, sino que la visión del reino de la verdad solo se abre desde ellas, frutos de una voluntad y una vida conformes a la voluntad divina y actos del alma afines en sí mismos a la voluntad. El pleno y justo conocimiento de la verdad eterna solo se logra sobre la base de la buena voluntad y como su consecuencia.

Las doctrinas de los padres de la Iglesia dan expresión a muchas de las nuevas ideas y ensanchan la visión de la vida interior, mediante la nueva atención prestada a la voluntad y el libre albedrío. Pero los más de ellos siguen en puntos esenciales bajo la primacía antigua del intelecto, sobre todo, como es natural, los formados en la tradición griega. San Agustín es, desde luego, el primero que inaugura también en esta cuestión el cambio decisivo.

El fin de la gnosis domina los primeros tiempos hasta mucho más allá de los gnósticos propiamente dichos. De continuo se presenta en primer término la idea de que la pura luz del conocimiento de lo eterno se ha oscurecido para nosotros por obra del pecado y la vida de la carne, a la vez que se acentúa cada vez más claramente, en especial desde Tertuliano, que el mal no radica en la materia ni en lo sensible, sino en el acto por el cual la voluntad se desvía de Dios. La significación del libre albedrío, para toda la vida humana, para la semejanza del hombre con Dios, lo mismo que para todo peligro de pecar y toda culpa, se convierte en objeto de consideración filosófica, con un vigor e insistencia desconocidos hasta entonces. En correspondencia con esto la voluntad y la actividad morales adquieren el sentido de una purificación del error y un camino hacia el verdadero conocimiento, ya desde los apologetas, desde San Justino Mártir y Teófilo. La victoria sobre el pecado, la enmienda, la recuperada pureza del corazón, es lo único que nos hace dignos de conocer a Dios. Solo cuando nos hacemos semejantes a Él, de ese modo, podemos esperar comprenderle también. El corazón puro es el único espejo sin mancha, capaz de recoger la imagen de Dios. La obediencia, el voluntario abandonarse a la dirección de lo alto, es la que hace florecer el conocimiento de Dios. La fe misma es un voluntario asentir anticipado, un espontáneo inclinarse, como señala sobre todo Clemente de Alejandría, apoyándose en doctrinas estoicas. La piedad es el camino de la sabiduría, no a la inversa. Donde primero y ante todo conocemos a Dios es en su voluntad, en los mandamientos, y esta voluntad divina solo la comprende en el fondo aquel que obedece, lleno de

tanto temor como amor de Dios, aquel que realiza en sí la voluntad divina.

Pero en todo esto el conocimiento de Dios, la gnosis, es el verdadero fin. Y con frecuencia parece tratarse esencialmente solo de este. En Clemente influye siempre, es cierto, la idea contraria. En los grados, que distingue su teoría de la vida, la fe conduce al conocimiento, pero este conduce a su vez al amor, que es quien únicamente recoge la herencia divina y toma posesión de ella. Y es importante además que mientras el progreso desde la fe hasta el saber se verifica meramente en el alma individual, con el amor empieza el verdadero reino de Dios, la comunidad. A reconocer el valor propio y la central significación espiritual de ésta apenas era posible llegar, partiendo de la sobrevaloración antigua de la mera vida cognoscitiva. En el conocimiento, en efecto, cada individuo se encuentra solo con las ideas que contempla y no necesita saber nada de los demás, que se encuentran de un modo análogo contemplando lo mismo. Pero la herencia y participación en la plenitud divina es interpretada nuevamente como una visión en que el alma logra la última paz de la contemplación. De esta manera todo se reduce, como se ve, principalmente en Orígenes, a la contemplación de Dios, que parece dejar detrás de sí toda la esfera de la voluntad y toda *praxis*. Cierto que en su sistema del universo la voluntad aparece en primer término de un modo incomparablemente más acusado que en las doctrinas griegas, en las cuales se educa. La generación del Hijo, lo mismo que la creación del mundo, proceden en él del libre acto voluntario del Padre, acto que es, por ende, anterior al Logos. Y lo que existe tiene su verdadero centro en la oposición de la voluntad creada y la increada voluntad divina. El mundo exterior existe en esencia como escenario y motivo de libres actos voluntarios. El hombre está y puede elegir, entre los ángeles y los demonios, que se han desviado también libremente de Dios. Lo que le distingue totalmente del mero ser natural, del ser objetivo de las cosas, es justamente su libre albedrío. Pero este albedrío es determinado al modo antiguo. Lo que sopesa y elige es la razón; su sentencia es lo decisivo en la resolución. Por ende el conocimiento racional es también el fin supremo. Lo que constituye en Orígenes el término de todas las cosas, no es el retorno y entrega a la voluntad divina, no es la dicha de la unión y comunión de las voluntades en el amor, sino la contemplación de las ideas eternas en Dios. El conocimiento y la visión de Dios es la única «acción» que subsiste entonces. La bienaventuranza es la bienaventuranza del saber, no del querer.

Las especulaciones sobre la Trinidad introducen otro factor importante en estas cuestiones. El contraste del intelecto y la voluntad revive en la lucha en torno a la «esencia» o «energía» de Dios. Eunomio considera la energía de Dios —que se actúa en la creación del mundo y en todos los actos de dirección de éste y de gracia— como algo secundario y situado por debajo de la «esencia», siguiendo el sentido de la valora-

ción antigua del intelecto y de las ideas inmóviles y ante todo el sentido de la emanación plotiniana. San Gregorio de Nisa y San Gregorio de Nazianceno insisten contra esto en la primitiva unidad de la energía y la esencia y en que la esencia de Dios se revela y se puede comprender en las manifestaciones de la energía, de la voluntad, que se orienta hacia el mundo y se expresa en la realidad. Lo que eleva al hombre hasta el bien y el conocimiento salvador mismo es la acción viva de la voluntad y la gracia divinas. La buena voluntad humana se destaca del fondo de la vida en la naturaleza. A través de ella resuena la voluntad de Dios y por tanto su esencia. Lo importante para el hombre no es la justa comprensión de las proposiciones de fe, sino la vida y el carácter piadosos. Aprendemos a conocer a Dios en los valores de la piedad humana; aquí es donde obra en nosotros el Espíritu Santo, la voluntad de Dios. La virtud del espíritu divino es quien obra en nosotros la santificación de la voluntad, cuando nos mostramos vueltos libremente hacia el bien. En la buena voluntad de todo hombre impera la energía del Espíritu Santo. Solamente la voluntad de Dios, activa en nosotros, puede unirnos realmente con Dios, acercarnos a Él, elevarnos a Él, revelarnos a Él mismo. Por la energía que Dios ejercita en nuestro propio interior podemos conocer al Dios oculto, la esencia de Dios, en cuanto es posible. Lo puro solo puede ser comunicado al puro. Así es como en el progreso desde la esencia divina, que se cree deber interpretar todavía al modo antiguo, hasta la energía y la acción de la voluntad divina en el Hijo y el Espíritu Santo, en el progreso desde el primer principio eterno y arcano hasta la creación, gobierno del mundo y acción de la gracia, la voluntad pasa a primer término con más relieve del que hubiesen permitido nunca las doctrinas de la Antigüedad.

San Agustín pisa ya un terreno completamente nuevo y encuentra nuevas expresiones para exponer el cambio de actitud ante la vida. Se ha descrito con frecuencia cómo en él una poderosa vida volitiva sacó de sus propias experiencias el material para edificar un orden nuevo y cómo surgió de aquí una psicología y metafísica de la voluntad, que se halla muy distante de la imagen antigua del universo. La cuestión del origen del mal se presenta ahora desde el primer momento. Y con ella la nueva respuesta encontrada: no procede de ciertas «sustancias», como San Agustín dice expresamente, de las capas inferiores del ser o el no ser, sino del extravío, del desvío, de la *perversitas* de la voluntad. Ahora se comprende en toda su gravedad la idea del libre albedrío, no sometido en último término a ninguna fuerza exterior, ni siquiera interior. Nada se halla tanto en nuestro poder como nuestra voluntad. Ella es lo que nos pertenece propiamente y lo que procede puramente de nosotros mismos en nuestra vida. En cuanto somos individuos autónomos somos justamente voluntad. Ante todo procede de la voluntad todo aquello que remonta sobre el mero lado natural de nuestra existencia, hasta nuestro

más alto destino, aquello que se refiere a nuestra última suerte ultraterrena.

De la voluntad, no del conocimiento, depende que el hombre sea y se torne bueno o malo, que se aleje del verdadero ser o se vuelva hacia él. El apetito sensible no es la causa originaria de que se oscurezca la luz del verdadero fin, sino que el hecho de estar poseído y de sentir la fuerza del hábito, de la *libido,* es una consecuencia de la voluntad pervertida, de una libre entrega a aquella. No son el conocimiento turbado por la sensibilidad y el puro conocimiento racional quienes luchan originariamente por predominar en el alma humana, sino que es una lucha de dos voluntades la que se libra en ella. No hay representaciones que determinen decisivamente a la voluntad humana a volverse hacia el bien o el mal. La voluntad se caracteriza precisamente en que está por entero *in nostra potestate,* en que precede a toda sujeción por las representaciones. La imagen platónico-aristotélica de la balanza resulta inexacta. Incluso en pleno equilibrio de las representaciones de los distintos fines, puede una voluntad decidirse. Supuesta incluso la igualdad total de dos hombres, en cuanto a disposiciones y al contenido de conciencia en el momento, puede el uno querer de distinto modo que el otro. La voluntad está por encima de todos los motivos, precede en principio a todo contenido de la vida psíquica. Todo el peso de la responsabilidad gravita, por ende, sobre ella. El premio y el castigo eterno pueden seguir a sus actos y obras, porque es en esencia libre frente a todo lo que existe y sobreviene y se determina exclusivamente a sí misma. Lo que determina la salvación y la condenación del hombre no es el hado del conocimiento, sino el acto libre de la voluntad.

La voluntad no es solo anterior y superior a todo lo demás que el alma encierra y realiza, sino que está implicada en todo esto, siendo el verdadero factor psíquico activo en ello. Toda actividad del yo y espontaneidad, todo lo que podemos atribuirnos o imputarnos en sentido propio a nosotros mismos, es en el fondo, para San Agustín, una acción de la voluntad. La voluntad obra en todas las facultades del alma. *Voluntas es quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* En los afectos vive la dinámica de la voluntad y el conocimiento mismo depende en todos sus grados de esta. Se invierte pues el orden. En el acto voluntario existe siempre, es cierto, una referencia a algo conocido. dado, pero es más importante el influjo de la voluntad sobre la dirección y la facultad de elección del conocimiento para el desarrollo de la vida, incluso de la vida cognoscitiva. Como la gravedad determina el movimiento y la dirección de los cuerpos, así determina a su modo la voluntad la dirección y las revoluciones de los procesos espirituales, no solo respecto del bien y el mal, sino en la formación y el desarrollo ya del más simple conocimiento. No se ama lo que se reconoce justo, sino que se busca conocer aquello a que se propende íntimamente. Solo mediante los actos de la voluntad se convierte lo dado en posesión cognos-

citiva, en propiedad consciente del alma. Ya en la actividad de los sentidos está viva la espontaneidad de la voluntad. El contacto externo de los órganos de los sentidos por los objetos de la percepción precede, sin duda, a la voluntad; pero por sí solo no implica la aprehensión real propia del acto perceptivo. Para esto es menester otra cosa todavía, la atención, que eleva las impresiones a la dignidad de representaciones conscientes y adquiere incluso influencia sobre la dirección y el movimiento de los órganos. Y también la referencia regresiva de la imagen consciente al objeto es un resultado de la espontaneidad interna, esto es, de la voluntad. La ilusión, por ejemplo, es una referencia errónea de la impresión al objeto exterior, referencia que pesa en último término sobre la voluntad, que es quien la lleva a cabo. La percepción nunca sería consciente ni se referiría a cosas objetivas, si la función intencional y sintética de la voluntad no actuase en todas partes. La voluntad es quien hace que recibamos realmente las imágenes de las cosas en nuestro interior, que las aprehendamos e interpretemos psíquicamente, superando la pura excitación física.

Esto es aplicable de un modo enteramente análogo a las formas y grados superiores del conocimiento. Todo conocimiento está condicionado y se produce tan solo por la acción de la voluntad. Toda refundición interna de representaciones, el llamamiento a la memoria, la asociación en la fantasía o en un encadenamiento lógico, está determinada esencialmente por la actividad del espíritu y su dirección. Todo juzgar y razonar, todo progreso del conocimiento en determinada dirección, supone tender, querer en esta dirección. Para encontrar hay que buscar y buscar es querer encontrar. Todo progreso de lo desconocido a lo conocido supone que se aspira a algo determinado, para poseerlo en el conocimiento.

El oscurecimiento del intelecto, que impide al hombre ver y comprender claramente lo que es bueno y está ordenado por Dios, es, por lo tanto, una consecuencia de la perversión de la voluntad, que le hace volverse hacia el conocimiento vano y por tanto meramente físico y sensible. Y a la inversa, la falta de una buena voluntad no es solamente la consecuencia de un conocimiento extraviado. El camino de la salvación ha de empezar y fundarse, por ende, en la conversión de la voluntad. La revelación se abre solamente a la fe, que es un acto de buena voluntad, un acto de íntima versión y asentimiento anterior a todo efectivo y comprender, una afirmación sin la compulsión intelectual ejercida por lo ya conocido. Hemos de querer y amar lo eterno, antes de que podamos poseerlo en el conocimiento. Lo que nos hace lograr la salvación y nos conduce a la vida eterna y a la bienaventuranza no es una contemplación metafísica, un nuevo modo de conocer la verdad, sino la voluntad convertida. Y esta voluntad es «inspirada» por el Espíritu Santo, el eterno principio divino de la voluntad y del amor, que une a todos los seres entre sí y con Dios en la comunidad del reino de Dios. Dios mismo es, como creador y también principalmente en el acto

de la gracia, amor omnipotente, voluntad sumamente buena. En el amor rendido a Dios la voluntad humana se hace una sola cosa con la providente voluntad divina. Solo así se gana la vida eterna, que buscan todas las inquietudes del corazón.

Pero la coronación de todo es también en San Agustín el ideal antiguo de la pura contemplación. Por encima de la dicha de la unión voluntaria, de la comunión con el amor eterno, la escatología de San Agustín aspira al estado de reposo y anegación en la eterna verdad y belleza. También este conocimiento, la contemplación de las ideas en el espíritu divino, es, como efecto de la gracia, dependiente de la vida de la voluntad y de los méritos contraídos por el hombre libre con Dios pero se erige sobre todo esto como la definitiva satisfacción y la verdadera bienaventuranza. La receptividad de la *visio beatissima* deja de nuevo atrás cuanto hay de espontáneo en la tensión de la voluntad y la unión por el amor. En este último problema de la vida dicen Platón y Plotino, dice el helenismo la última palabra todavía en San Agustín.

Las nuevas ideas agustinianas penetran por todas partes en las discusiones de la escolástica y causan su efecto. Mas la preponderancia antigua del intelecto se impone decisivamente una y otra vez. Ya estén los sistemas influidos más bien por los principios del aristotelismo o por los del neoplatonismo, en ambos casos tiene el *nus* la primacía y es en sí mismo el último fin. Cierto que ya no enteramente en la antigua forma y vigor. La voluntad ya no desaparece del concepto de Dios, aunque en ocasiones, como inherente a la persona del Espíritu Santo, parece propuesta a la sabiduría y al conocimiento de sí mismo en el Padre y el Hijo y agregada meramente en consideración a las criaturas. Tampoco se olvida ya la nueva idea agustiniana de la acción de la voluntad en el conocimiento mismo. Pero todo esto no basta para hacer triunfar realmente la nueva valoración de la voluntad contra la sólida estratificación de los elementos sistemáticos tomados una vez más al mundo antiguo.

Escoto Erígena, San Anselmo, Abelardo, todos reconocen expresamente la independencia y la facultad de moverse a sí mismo del libre albedrío y la significación de la fe, como un asentimiento condicionado por la pureza de la voluntad y del corazón, para el conocimiento; y sin embargo, postulan tras de ello la pura visión intelectual en que se acallan los afanes de la voluntad. El *credo ut intelligam* de San Anselmo pone la base de todo último saber en las fuerzas del corazón, de la voluntad moral; pero el fin es el puro saber. Los bienaventurados, dice, tendrán tantos goces cuanto amen y amarán tanto cuanto conozcan. La dicha de lamor es una mera consecuencia accesoria del supremo conocimiento. Solo el camino hasta éste pide en su comienzo la pureza del corazón y el amor al bien, que son quienes únicamente hacen posible la ascensión desde el mero mundo del conocimiento sensible hasta el saber de las cosas más altas. La fe, con la que el hombre ha de contentarse en muchas

cuestiones últimas, es considerada en sí tan solo como una fase previa del saber. Tampoco en Abelardo faltan las resonancias agustinianas. Pero su interpretación de la voluntad y el libre albedrío se produce por completo en el sentido de la Antigüedad. Hasta la intención, a la que se reduce toda la vida moral anterior a la ejecución y la acción, se presenta para él como un momento del intelecto, de la reflexión interior. Por ende la libertad de elección de la voluntad es, como en Aristóteles, un reflexionar, la libre formación del juicio en la esfera de la razón. Y siempre se busca la bienaventuranza en la pura contemplación, desde Escoto Erígena, que busca el último fin de la vida exclusivamente en la unión contemplativa con Dios, a pesar de su discrepancia respecto del neoplatonismo en la subordinación del *nus* al poder de la voluntad divina, discrepancia que llega hasta la tesis de que la voluntad de Dios puede hacer cosas contrarias a los eternos principios y leyes de la naturaleza.

Los victorinos son los únicos que buscan realmente en esta cuestión un nuevo camino, superando todavía a San Agustín. Como en tantas otras cuestiones, ellos son también en el problema de la voluntad los llamados a desarrollar las nuevas ideas. San Bernardo había unido los grados de conocimiento admitidos por el neoplatonismo a grados del sentimiento y de la humildad y el amor. Hugo de San Víctor desenvuelve esta idea. En todo conocimiento colaboran la voluntad y el intelecto. El verdadero conocimiento procede siempre de la bondad moral de la vida psíquica, la claridad emana del amor, la ceguera y el error del pecado. Pero la voluntad misma no está determinada por el conocimiento anterior a ella. Puede hacer el mal contra un conocimiento mejor de la razón. La voluntad es superior al intelecto; el amor es más primitivo que el saber. Y así también la última bienaventuranza es un puro querer, sustraído a todo lo terreno, un amor sin trabas elevado sobre todas las insuficiencias del mero conocimiento. En la jerarquía de los seres celestiales el coro de ángeles más próximo a Dios es llamado el del amor y solo el siguiente es llamado el de la sabiduría (según Kahl). La íntima unión, el «gozar» de Dios, se verifica para nosotros en el amor. Mas tampoco aquí falta la interpretación en el sentido del conocimiento. Esta última unión afectiva y volitiva con Dios es a la vez una suprema visión, la contemplación.

La valoración antigua del intelecto celebra una vez más un triunfo completo en la alta escolástica de Alberto y Santo Tomás, totalmente influida de nuevo por Aristóteles. Mientras Alberto Magno ensaya más bien una actitud conciliadora en este punto, Santo Tomás se coloca enteramente en el terreno del aristotelismo. Santo Tomás decide clara y resueltamente a favor del intelecto la cuestión de cuál de las dos facultades del alma es superior, el intelecto o la voluntad, cuestión que se convierte en problema capital y centro del interés de las discusiones escolásticas. El intelecto es el único principio de la vida espiritual que

se eleva sobre lo meramente temporal. La voluntad es una especie particular del apetito natural, dirigida siempre a las realidades sensibles de nuestra existencia con su individuación tempo-espacial. El intelecto es el único que puede imprimir también a la voluntad el carácter espiritual de una libre y superior tendencia y dirección. La voluntad es *appetitus intellectivus*. La idea de una voluntad autónoma, determinada espiritualmente ya en sí misma, desaparece por completo, aunque también, según Santo Tomás, Dios no solo se conoce a sí mismo en el Hijo, sino que se quiere a sí mismo y representa como un fin, que apetece a sí mismo en el Espíritu Santo. El factor decisivo en toda la vida de la voluntad vuelve a ser en Santo Tomás el conocimiento precedente. Ahora aparece en primer término, como rasgo cognoscitivo, el momento de aprehensión del bien o el mal que hay en la pasión. Con más motivo, por ende, se atribuye en lo esencial el libre albedrío a la reflexión, al libre juicio de la razón, siguiendo a los antiguos. El intelecto es la verdadera *ratio libertatis*. La evidencia, debida al nuevo sentido de la vida, de que el acto electivo como tal no es nada perteneciente a la esfera del juicio, sino de la voluntad, de que es una *appetitiva potentia,* no cambia nada decisivo.

El intelecto determina la voluntad. Solo se puede querer lo que se presenta antes a la mirada como asequible y apetecible, como un bien. La voluntad solo en sentido limitado es una fuerza que se mueve a sí misma. En último término la mueve el intelecto, el *bonum intellectum*. En primer término y por sí mismo mueve el intelecto a la voluntad. Por lo mismo se trata ante todo de despertar el verdadero conocimiento que puede proporcionar el verdadero fin a la voluntad. El último fin es impreso a toda voluntad, divina y humana, por el intelecto; y el hombre elige también los miembros intermedios de distinto modo, según la altura de su conocimiento. Con esto queda decidida la primacía universal del intelecto. *Intellectus altior et prior voluntate*. El intelecto mueve a la voluntad con la causa final *(respetu finis)*. El *objectum intellectum* es la verdadera *causa movens volitionis*. También se da, a la inversa, el influjo impulsivo de la voluntad sobre el intelecto —haberlo descubierto es el mérito que se reconoce en la nueva tradición—. Pero este influjo es meramente un influjo que determina como causa eficiente *(per modum agentis)* y tiene mero valor de medio; el fin es siempre más valioso que el *agens*. El intelecto es, por lo tanto, el motor de la voluntad en una medida y un sentido más alto que aquellos en que, a la inversa, la voluntad mueve al intelecto. *Superior motor* es el intelecto. En correspondencia, también la verdad es en sí superior al bien, que solo es un bien por participación en la verdad. Y mientras lo absoluto puede ser para el conocimiento objeto directo y presente en sí mismo en el intelecto, es tan solo objeto mediato de la voluntad. Esta necesita que el intelecto se lo presente. El fin de todas las aspiraciones espirituales, como espirituales, esto es, «racionales» que son, es originariamente, por ende, la posesión

mediante el conocimiento. Solo el intelecto ofrece verdaderamente lo supremo, como puro bien sobretemporal.

No hay duda, pues, de que la última bienaventuranza se halla por encima de la esfera de la voluntad. Santo Tomás reconoce el decisivo papel de la voluntad en el acto de fe, que es un asentir sin la fuerza de la demostración pero la fe es justamente una fase que hay que superar. También dice que la visión de Dios experimenta una «complexión» por el amor de Dios, que se sigue necesariamente de ella y en que el hombre reposa mediante su voluntad por entero en aquello que posee mediante el intelecto. Pero en estas afirmaciones se expresa más una tendencia conciliadora que la propia posición sistemática. Esta pone la mira puramente en el conocimiento. La felicidad, según Santo Tomás, «no descansa en el acto de la voluntad». Esta, en efecto, no puede ser nuestro fin, pues tiende siempre a lo querido, mientras por otra parte todo ser halla su descanso únicamente en el fin. Solo el intelecto proporciona el último fin y la dicha de la posesión perfecta. *Ultima hominis salus est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis purae*. La ciencia supera al amor, que es un hábito de la voluntad. La contemplación es la presencia de lo pensado o en el intelecto humano, la identidad de la idea con el objeto, la extrema dicha de la unión más íntima. La suprema dicha que se puede alcanzar ya en la vida terrena es la del conocimiento especulativo en la ciencia de las últimas razones y los supremos fines. Lo dianoético supera ya aquí a lo práctico. La bienaventuranza del más allá reside por completo en la pura *contemplatio veritatis*, en la *visio divinae essentiae*, con lo cual quedan superadas también las «virtudes teologales», transidas aun de voluntad.

La ruda oposición que el aristotelismo de Santo Tomás de Aquino provocó en esta cuestión como en las demás, condujo a una nueva dignificación de la voluntad, que sobrepujó incluso a lo que San Agustín y los victorinos, siguiendo el camino de éste, habían enseñado. También en esta cuestión figuran entre los principales mantenedores de las nuevas tendencias los franciscanos, cuya especulación religiosa desde el fundador de la Orden había buscado siempre abrir de nuevo las fuentes de fe y amor residentes en la vida del sentimiento, frente a una teología dogmática y un saber intelectual, propensos a petrificarse. Ya en la primera escuela franciscana vive aquel espíritu de afectividad mística con que los victorianos habían tendido a superar la esfera de la teoría y sus bienandanzas. San Buenaventura se inclina de modo bastante claro a estimar la voluntad superior al intelecto. Cuanto más se asciende en la escala de la vida espiritual, tal como la Edad Media la enseñaba, partiendo del neoplatonismo, tanto más se desvanece en San Buenaventura el predominio del elemento cognoscitivo, a favor de las fuerzas del sentimiento y la fe. La teología es para él *scientia affectiva*. Su contenido y fin se hallan por encima de la esfera del nuevo conocimiento. Y aunque

el concepto que él tiene de la bienaventuranza abunda en elementos puramente contemplativos y su tendencia a la superación sobre el intelecto —el cual incluso en su más alta perfección no logra hacerse capaz de comprender plenamente a Dios—, sigue siendo la tendencia a otra forma superior del saber, se considera como la fuerza decisiva de la unión con Dios, del arrobo extático, como la fuerza que eleva al hombre sobre sí mismo, la voluntad, en su forma suprema del amor. En su concepto de la sindéresis pone San Buenaventura la mira en las leyes espirituales propias de la voluntad. Lo que dirige la pasión y a la voluntad en su tendencia al bien no es un conocimiento del mismo añadido a ellas, sino un poder inmanente. Lo mismo que el intelecto tiene su propia luz que le dirige, tiene la voluntad un íntimo estímulo hacia el bien. La referencia de la voluntad al valor marcha paralelamente a la facultad de juzgar y la tendencia a la verdad propia del pensmiento. La dirección al bien no es un hábito del intelecto, impuesto a la voluntad, sino una fuerza de la vida volitiva y original y sometida a leyes propias.

Lo aquí iniciado se realiza plenamente en la obra de Duns Scoto. Con este empieza una nueva gran fase en la concepción de la vida psíquica. Lo que se acertó a enseñar sobre las posiciones y la fuerza de la voluntad en los siglos siguientes, en los tratados y ensayos del Renacimiento y con posterioridad, se halla bajo el influjo del gran maestro de la «época de la decadencia».

Los primeros adversarios del tomismo le preparan el camino. La tendencia voluntarista de San Agustín logra en Enrique de Gante nuevas fuerzas y extensión. Frente a la antigua teoría aristotélica del intelecto activo, se subraya el rasgo de la pasividad esencial en todo conocimiento, puramente como tal. El conocimiento, en efecto, solo puede actuar sobre lo ya dado, lo procedente del objeto. La verdadera espontaneidad reside en la voluntad. La fuerza de esta es *simpliciter activa*. El punto de partida y el término del movimiento no es aquí el objeto, sino el sujeto mismo de la voluntad. Por lo tanto, solo la voluntad activa es realmente libre, no el intelecto, dependiente siempre en último término del objeto. El intelecto es compelido a reconocer lo que existe y le es dado. Pero la voluntad permanece libre en su resolución, incluso frente a la presencia del bien. Por ende la voluntad no es tampoco absolutamente determinada por el juicio del intelecto. El saber le da solamente las posibles direcciones de su acción, le posibilita la elección; pero no le impone una de estas direcciones. El impulso decisivo lo toma la voluntad siempre de sí misma. El intelecto no es la causa total, ni siquiera parcial de los movimientos de la voluntad, que es una actividad espiritual del alma, superior al *appetitus sensitivus;* sino tan solo una *conditio sine qua non,* que aquella puede dirigir a su vez. El intelecto precede a la voluntad como un servidor con la antorcha. Sin esta, el señor no podría ver ni avanzar; pero la elección del camino y las direcciones en que se debe alumbrar y otear pertenece al señor, a la voluntad. Antes es la

voluntad, como *primus motor in regno animae*, la causa de la ceguera y del error, de la defectuosa iluminación y exploración, que el saber y la ignorancia causa de la buena o mala voluntad. Así es también toda virtud un hábito de la voluntad, que no está determinado originariamente por la relación del conocimiento con las pasiones. Y lo que eleva desde el ser y la vida virtuosa hasta la perfecta unión con Dios no puede ser ya el conocimiento. El conocimiento toma de fuera su objeto, que le es procurado por la imagen. Pero la voluntad penetra en lo amado y se transforma en ello hasta donde es posible. La unión es aquí más íntima y más honda. Y así también el placer del conocimiento se halla siempre ligado al ser y la actividad ajenos, mientras el placer de la voluntad radica en el tránsito y penetración en el objeto. Por eso se vive a Dios de un modo más inmediato, completo y venturoso con la voluntad que con el intelecto. La verdad tampoco es más que un bien determinado, mientras el fin de la voluntad es el bien pura y simplemente. El objeto de la voluntad es más, por ende, que el objeto del intelecto. «Dios es siempre más comprendido en el amor que en el conocimiento, porque la voluntad se une más por el amor con su fin, que el intelecto por el conocimiento.»

A ideas análogas tienden aun dentro de la antigua escuela franciscana Guillermo de Ware y Ricardo de Middletown. La voluntad es, dice el último, la facultad más noble del alma, porque es la verdaderamente libre y espontánea. No hay saber que pueda atarla realmente. El saber implica disposición, pero no dependencia. La imagen de la antorcha y el servidor es también decisiva para la concepción de Ricardo. La facultad de transformar el alma, de volverse interiormente y de obligar también al prójimo, en posesión primitiva de la voluntad, que es una actividad dependiente solo de sí misma, y una actividad ante todo. La voluntad es quien elige el camino y lo recorre. Por tanto, el fin último de toda vida es el fin de la voluntad, no del intelecto. La bondad es superior a la verdad. No solo la fe es la base de todo conocimiento superior, sino que el amor llega todavía más allá que el conocimiento. Como Dios es *actus purus*, actividad viva, la bienaventuranza no puede consistir solo en un estado de reposo y mera presencia, sino que ha de tener un carácter activo. Mediante los «actos buenos» de la voluntad y últimamente del amor es como el hombre más se asemeja a su creador. La bienaventuranza reside más aún que en el conocimiento de Dios, en los actos de la voluntad conformes a la voluntad divina, el fin y contenido objeto, de los cuales es la suma bondad.

Todo esto encuentra su expresión más rigurosa y el más amplio desarrollo en Duns Scoto. Su doctrina del primado absoluto de la voluntad, su sistema voluntarista, como se podría decir, representa dentro de la tradición escolástica el polo opuesto al intelectualismo de la Antigüedad. El sentido cristiano de la vida se expresa en conceptos propios tan autónoma y puramente como nunca, ni siquiera en San Agustín. La emanci-

pación respecto de Plotino y de todo platonismo se ha realizado en este punto tan completa y claramente como la emancipación respecto de Aristóteles, contra cuya influencia en el tomismo lucha ante todo Duns Scoto.

Refuta extensamente que el acto voluntario esté determinado por el previo conocimiento del objeto de la voluntad, con lo cual el objeto conocido se convierte propiamente en la causa de la volición y ésta solo condiciona en parte la actividad. La voluntad no está en modo alguno sujeta originaria y necesariamente al fin general del «bien», que solo se trataría de determinar justamente en cada caso. Aunque al obrar en particular sobre las cosas reales el conocimiento de las mismas sea una *causa sine qua non* de la acción, el principio activo, la voluntad, no está en sí mismo condicionado en modo alguno por el conocimiento. Antes bien, la voluntad se determina a sí misma exclusivamente y es el *movens perse* en toda acción, la causa única y total de sus voliciones, *causa sufficiens omnis actus sui*. La cuestión del principio de la voluntad carece de sentido; la voluntad es algo absolutamente primitivo. La volición activa y libre, que es rigurosamente diferenciada de las conmociones pasivas de la facultad apetitiva, es por esencia libre, incluso frente a las razones determinativas del intelecto. La resolución es siempre un puro acto de la voluntad. Esta no entra en acción porque el conocimiento la impulse a ello. Y aquello a que se resuelve no se halla en modo alguno rígidamente determinado por el estado del conocimiento. La voluntad siempre tiene la *possibilitas ad utrumque*, puede resolverse de este o aquel modo, volverse al bien o al mal, a lo conocido como superior lo mismo que a lo conscientemente inferior. La voluntad no solo puede resistir a los incentivos sensibles, sino también a los bienes que le presenta el intelecto, decidiéndose frecuentemente contra mejor consejo de la razón. Por más que exista una inclinación natural al bien y la felicidad, la voluntad es siempre libre para rehusar los bienes supremos y como tales conocidos. El poder libre de la voluntad puede conducirse primero positiva y en seguida negativamente con uno y el mismo objeto, sin que cambie nada en el conocimiento de este. La voluntad es como tal siempre *causa indeterminada ad alterutrum oppositorum*. Una íntima evidencia inmediata nos muestra que hay esa voluntad, principio de la «contingencia» y causa total y no condicionada de las acciones contingentes; pero esta es a la vez un supuesto necesario de la conciencia de la responsabilidad moral. No es el intelecto, sino la voluntad, lo censurado en el juicio moral; ni es el primero lo considerado como causa de la acción culpable, sino que la decisión se atribuye a la segunda sola y en sí misma. Si el *objectum cognitum*, si el conocimiento del objeto determinase el acto voluntario, resultaría que daba la norma un nexo necesario. La volición estaría siempre inequívocamente determinada por el proceso natural de la acción del objeto sobre el sujeto. Y no podría tener lugar nunca la con-

tingencia de opuestas posibilidades de resolución, que constituye la base de todo concepto de la responsabilidad.

Cierto que no hay ninguna volición completamente ciega o que no haya de apoyarse en la conciencia de un objeto. Pero aquí es aplicable justamente aquella imagen del intelecto como el servidor que precede con la antorcha a la voluntad. Esta última es el verdadero «motor en el reino entero del alma». El intelecto es solo *causa subserviens voluntati* y no la razón determinante de la acción voluntaria. En cambio es «la voluntad, que manda al intelecto, la causa superior, en atención a su acto». Esto resulta sumamente claro en la distinción de dos fases en todo conocimiento del objeto de la voluntad. Entre la *cogitatio prima* y la *cogitatio secunda* está la actividad voluntaria, como lo verdaderamente decisivo, hasta para la posición del conocimiento mismo. El «pensamiento primero» precede de hecho a la volición, proporcionando la ocasión y realizando una elección casual. La voluntad no tiene aquí ninguna influencia. Pero precisamente por esto, porque aquí se trata solo de una adhesión natural e involuntaria, no se puede hablar todavía en este punto de culpa ni imputabilidad. La impresión sensible, el descubrimiento intelectual, como tales, son anteriores al bien y al mal. Pero ahora se trata de cómo se conduce la voluntad con el objeto dado y que la incita más que no la determina en modo alguno; si reacciona volviéndose o desviándose, con amor o con odio. Y esta su propia toma de posición resulta decisiva para el *objectum cognitum* mismo, para la elaboración de este en la fase del «pensamiento segundo». Pues según el mandato de la voluntad, el objeto a ella ofrecido de un modo involuntario es realmente fijado, contemplado, convertido en objeto de reflexión, o abandonado y trocado por otro. Para lo cual es de suma importancia el hecho de que ninguna mirada del alma, como ningún acto de visión sensible, se encuentra con un solo objeto aislado, sino que hay siempre en torno al objeto propiamente fijado, un amplio círculo de objetos imprecisamente percibidos. Y como los ojos a los que sorprende involuntariamente una floración de objetos pueden volverse voluntariamente y eligiendo a cualquiera, entre los muchos del contorno presentes ya, aunque con más imprecisión, a la primera mirada, del mismo modo al acto de la voluntad es en general el que, sobre la base del «pensamiento primero», determina la aplicación del órgano cognoscitivo a los distintos objetos en el círculo del horizonte del momento. La *cogitatio secunda,* que representa un papel tan importante en la reflexión y la elección voluntaria que conduce a la acción, es ya, por tanto, el resultado de una elección voluntaria. Las luces y acentos del saber están ya aquí muy esencialmente determinados por la primitiva tendencia de la voluntad. Esta puede elevar lo apenas percibido a centro de irradiación universal, y puede, dispersando la mirada en lo demás, desviarse tanto de lo que resalta imperiosamente con toda claridad, que este elemento claro acabe desapareciendo por completo para la conciencia. El mérito y la culpa residen ya en la dirección del pensamiento

y del saber. El saber del «pensamiento segundo» está sometido a la responsabilidad, al juicio moral. El conocimiento no determina, pues, la bondad y la maldad de la voluntad; pero esta es la base para el desarrollo del conocimiento. El intelecto no determina a la voluntad, sino a la inversa *voluntas imperat intellectui*. La culpable dirección de la voluntad es la causa de la ceguera. El orgullo, por ejemplo, conduce a desconocer los valores ajenos, en la causa de que nos desviemos del bien que podríamos conocer. Y a la inversa; la buena voluntad es quien abre el alma al conocimiento de los verdaderos bienes asequibles y de los caminos que conducen a ellos.

Duns Scoto insiste repetidamente en que el conocimiento cae en cierto sentido dentro de la esfera de la acción, implica siempre en su formación y desarrollo el trabajo de la voluntad. Esto no significa que el acto mismo del conocimiento sea de índole volitiva o tenga su causa en la voluntad. No hay que entender el primado de la voluntad como si el conocimiento dependiese absolutamente de ella y solo fuese una manifestación de su tendencia propia. El carácter específico de la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto resulta indemne por completo. Pero la dirección en que se desarrolla el conocimiento, el objeto a que se vuelven sus miradas, todo esto se halla esencialmente determinado por la voluntad. De las dos facultades del alma, que son cada una por sí perfectamente autónomas y autóctonas, la voluntad es, sin embargo, la superior, la que representa un poder mayor. Tan pronto como se viene a dar en una *cogitatio* —lo cual no depende de la voluntad, pues esta no tiene ningún influjo inmediato sobre el conocimiento— entra en acción el influjo mediato e indirecto de la misma, que no por ser tal deja de tener suma importancia para todo desarrollo del conocimiento, para todo progreso del saber. Solo por este influjo de la voluntad es el conocimiento propiamente *mi* conocimiento, algo en mi poder, y no solo una acción de los objetos presentes sobre mi alma. Por esencial que la receptividad del sujeto sea para el acto del conocimiento, debe acompañarle siempre una actividad espontánea. Ya las sensaciones son actividades del yo, a las cuales da ocasión el objeto fectante. Y cuanto más se asciende en los grados del conocimiento, tanta más importancia adquiere este momento de la actividad propia. Con la memoria se inicia ya una actividad psíquica de transformación e incluso de creación, a la vez que se hace visible el influjo de la dirección de la voluntad. En el asenso o disenso a los actos del pensamiento y la especulación, del juicio y el raciocinio, los actos de la voluntad penetran toda la vida superior del conocimiento.

Por todo ello el conocimiento no puede ser para Duns el fin de nuestra vida. La verdad es uno de los bienes de la vida, no el bien mismo, no el último fin. Como en todo lo vivo, hay también en el hombre pasividad y actividad. Pero la actividad, la vida, es siempre superior. Ahora bien, el conocimiento es en el fondo pasivo. Obra con la necesidad de una potencia natural. Aquí es el objeto el que determina totalmente la

subjetividad. Todo conocimiento está objetivamente determinado, es dependiente de las cosas exteriores. El intelecto puramente en sí mismo ha de someterse «quiera» o no, a la representación más intensa y al imperio de los objetos reales *Intellectus cadit sub natura.* El conocimiento es todavía una clase de proceso natural en el que una cosa se impone «con necesidad natural» a otra: el sujeto. Solo con la voluntad, que *nunquam necessitur ab objecto,* sino que permanece siempre libre frente a las cosas, se eleva, según Duns Scoto, el hombre sobre la naturaleza. La valoración de la Antigüedad se ha invertido completamente. La voluntad, apenas distinta en sí misma del apetito, pasaba allí precisamente por una mera potencia y movimiento natural. Padecía además el defecto de tender a salir de sí hacia lo apetecido, hacia el objeto aún no alcanzado ni poseído. El intelecto, por el contrario, viene «desde fuera», de un mundo superior, al alma, condicionada en todo lo demás por la naturaleza. Y se posa en sí mismo, contemplando el objeto presente en su realidad. Ahora se dice, a la inversa, que el intelecto se halla en natural dependencia de lo exteriormente dado, está ingerido en el orden de la naturaleza y sometido siempre a otra cosa, no bastándose, pues, nunca a sí mismo. La voluntad, por el contrario, se eleva sobre el orden de la naturaleza y de la necesidad. Es activa y libre, es el centro de la pura subjetividad y de su vida, y ante todo del individuo dotado de actividad espontánea y autónoma, imagen de la espontaneidad y libertad divinas. La voluntad no está sometida a nada exterior, ni está condicionada por ello. Mientras en el conocimiento los objetos actúan sobre el sujeto, en la voluntad éste logra el imperio sobre aquellos. Y en la voluntad buena y su forma suprema, el amor de Dios, la voluntad reposa real y puramente en sí misma, no apeteciendo otra cosa que vivir en la dirección señalada por la voluntad divina. El principio de la contingencia es superior al de la necesidad. Dios ha puesto a los hombres por encima de la naturaleza como sujetos libres, que obran de un modo contingente y con pura espontaneidad. Como consecuencia de todo esto no sólo es rechazada la opinión antigua según la cual la voluntad sólo por medio del intelecto recibe un carácter espiritual, no sólo se insiste en que ya la voluntad misma lleva en sí el carácter «intelectivo», sino que se llega en ocasiones a lo contrario, con referencia expresa a Aristóteles: el intelecto se convierte en facultad superior y se eleva sobre la naturaleza sólo mediante la unión con la voluntad libre, que le guía y le hace llegar hasta los últimos fines. La teología es una ciencia práctica. El conocimiento es en ella un medio para el fin de la pureza de la voluntad, no el fin mismo de la facultad contemplativa. Se trata de llegar a una volición definitiva y que repose en sí misma y a la cual sirva también el conocimiento de las cosas más altas. El fin de la existencia y lo mejor que el hombre puede lograr no es el saber, sino la actividad de la voluntad pura y buena, y en último término la inagotable vida del amor sobre-

natural. Pero estos bienes brotan únicamente de la autodeterminación de la voluntad.

Consecuentemente ya no se busca la bienaventuranza en la contemplación de Dios y las ideas divinas. La dicha suprema del filósofo puede residir en ella, dice Duns Scoto, pero el filósofo en cuanto tal permanece apegado a lo temporal. La fe conduce, al hombre, empero, más alto que el conocimiento, y la fe es la conversión de la voluntad hacia un objeto. La vida del cristiano y las instrucciones de la teología práctica conducen por encima de la dicha de las virtudes dianoéticas. Con la voluntad se vive la bienaventuranza. Ni el concepto ni el conocimiento intuitivo traen la verdadera unión con Dios, como cree Santo Tomás, sino que ésta reside ante todo en la voluntad y en el amor. El amor es quien alcanza el bien supremo en sí mismo e integralmente. Esta es la superioridad del bien sobre la belleza; que comunica algo de su propia esencia a quien lo apetece puramente. La verdad no hace lo mismo. Mientras los antiguos y con ellos Santo Tomás buscaban, pues, la plena posesión, la presencia real de lo eterno, en el conocimiento, Duns subraya la distancia que caracteriza siempre a éste. Sólo en el deseo y el amor del bien se une realmente, según él, quien quiere con lo querido. Por el amor nos unimos del modo más inmediato y más perfecto con Dios, Por mucho que en la última perfección del alma se eleve también el conocimiento hasta el Ser supremo, el amor es quien trae el verdadero abrazo y el gozar de Dios.

Y ahora se saca también la consecuencia para la esencia de Dios. Hasta aquí se habían buscado los principios esenciales del mundo y de toda existencia, principalmente en el intelecto divino y sus ideas eternas. A pesar de toda la dignidad reconocida al factor volitivo en el acto de la creación y en la acción de la providencia y la gracia divinas, el verdadero poder legisltivo seguía residiendo en el intelecto y sus contenidos, en completa conformidad a la concepción antigua. La voluntad divina está absolutamente sujeta a la *regula sapientiae*, a la ley del intelecto, enseñaba Santo Tomás. Crea lo que el intelecto reconoce por bueno. En Dios lo mismo que en el hombre es el conocimiento quien determina el acto de la voluntad. Las relaciones esenciales de las ideas del entendimiento divino determinan en último término la estructura de la realidad. Duns Scoto niega esta dependencia de la voluntad divina respecto del entendimiento divino, de lo contingente respecto de lo necesario. La voluntad de Dios es la *prima causa* de todo ser. Su elección está sujeta a las posibilidades que yacen dentro de las leyes lógicas; Dios no puede querer lo en sí contradictorio. Pero dentro de estos límites de posibilidad la voluntad divina es completamente libre y causa única de sus voliciones. El orden de la naturaleza es bueno, porque la voluntad de Dios lo ha querido; pero Dios no lo ha instaurado por que su intelecto se lo mostró como bueno en sí. La voluntad divina es también el último y único fundamento del orden moral uni-

versal, con la sola excepción de la *lex naturalis*, que está formulada en los dos primeros mandamientos del decálogo, y del orden sobrenatural. Todo lo que es distinto de Dios es bueno tan sólo porque ha sido querido por Dios; no ha sido querido por Dios porque fuese bueno ya en sí mismo y como bueno cognoscible. La primera regla no es la regla de la sabiduría, sino la misma voluntad de Dios. La voluntad no es un objeto del pensamiento, sino una forma de la voluntad primitiva y que no puede fundarse en otra cosa. La voluntad misma es el único y último fundamento del bien. Preguntar por algo superior no tendría sentido.

La influencia de esta doctrina voluntarista alcanza mucho más allá del período de decadencia de la escolástica, aunque los hilos del enlace no son fáciles de encontrar. La historia del escotismo en el Renacimiento y la Edad Moderna se halla todavía por escribir. Es sabido cómo Guillermo de Occam, siguiendo al maestro, acentúa rudamente la autonomía y la superioridad de la voluntad sobre el intelecto y eleva hasta la paradoja la idea del poder legislativo de la voluntad divina. Tanto se acentúa aquí la libertad de las resoluciones divinas, que el sentido de aquel gran descubrimiento de unas leyes propias a la voluntad y no tomadas del intelecto, desaparece muchas veces detrás de la imagen de una absoluta arbitrariedad. También en la actividad del hombre es separada la voluntad del pensamiento, más rigurosamente de lo que correspondía a la intención de Duns Scoto. El escepticismo hacia todo conocimiento natural y, ante todo, hacia la moral y la teología naturales, aparecido en unión con la teoría nominalista del conocimiento, ha perjudicado gravemente en el extremo vigor de la tendencia a la nueva idea de la voluntad. El designo de alcanzar un «sistema natural» del espíritu y de los valores, tan esencial para los orígenes de la Edad Moderna, hubo de apartarse a su vez del occamismo, a pesar de la común oposición contra el realismo de los conceptos escolásticos, y con ello se perdió también el hilo del primado de la voluntad en grandes trechos de la evolución histórica.

Tampoco la antigua tradición del intelectualismo había desaparecido en modo alguno, ante el gran avance del escotismo. Junto al desarrollo de este último por Durand de Saint Pourçain, ante todo, y Pedro Aureoli y luego por Pierre d'Ailly y los occamistas en general, hay una nueva difusión del tomismo y aparecen también tendencia a la conciliación, por ejemplo en Gerson. Muchos pensadores fluctúan indecisos entre ambas concepciones de la vida espiritual. Donde esta fluctuación es más sorprendente es en el maestro Eckehart. En innúmeros pasajes se expresa éste sobre la cuestión candente: ¿qué facultad del alma es más excelente y cuál es la que provee a la bienaventuranza? Pero hay tantas manifestaciones en pro de la voluntad como del intelecto. Por un lado, éste parece dirigirse de un modo más puro a la mera «esencia»; la voluntad, por el contrario, parece percibir a Dios sólo bajo la «vestidura»

del bien; según lo cual la razón tendría la verdadera clave del principio divino y comunicaría luego lo percibido «a su compañera la voluntad». Mas por otro lado se dice con no menor frecuencia —y esto se pasa por alto las más de las veces al exponer la doctrina de Eckehart— que sólo el albedrío, el «varón de alma», puede verificar el último tránsito del alma a la unión con Dios; no la razón, elemento femenino del alma, «contempladora» receptiva, que no es tan libre como el albedrío. «La potencia suprema es el amor; el guía al alma con el conocimiento y con todas sus fuerzas hacia Dios.» «Cuando en la recepción de Dios el alma se pierde con la memoria en una extraviada intimidad y en el vuelo de una razón extraviada, el amor la trae a la interioridad de Dios.» La otra potencia es la voluntad. Esta es más noble y tiende por naturaleza a arrojarse en la ignorancia que es Dios. También en los pasajes en que se intenta la conciliación, el tránsito a la última unión es de la índole de la voluntad: «Las potencias tienen de común una naturaleza simple, que efectúa el tránsito en la voluntad.»

Lo mismo que Eckehart fluctúa todavía Nicolás de Cusa entre el primado de la voluntad y el del intelecto. E igualmente toda la cadena de ideas que se desarrolla en la mística alemana. Tantas veces como desaparece el tema de la voluntad reaparece de nuevo. Sebastián Franck, por ejemplo, considera con toda resolueión al hombre como ser de voluntad en su centro. Agrippa de Nettesheim busca la unión del hombre con todo lo superior a él, con Dios por último, puramente en la santidad de la voluntad, en la pura actividad voluntaria de la fe y de las obras. Jacobo Böhme trata de concebir el proceso del universo como un producto del impulso volitivo de Dios que se da a luz a sí mismo, como «la voluntad concupiscente de la eternidad». Todavía Nicolás Taurello, tan honrado por Leibnitz, combate enérgicamente contra Aristóteles, desde la posición voluntarista. La bienaventuranza del hombre no consiste en conocer lo eterno, sino en querer y amar a Dios. La bienaventuranza de Dios mismo no es la de un conocimiento abismado en sí mismo, sino la de una voluntad que se produce a sí misma. También en la filosofía del Renacimiento se encuentran a cada paso las huellas del voluntarismo. En Pico o Pomponazzi, o Lorenzo Valla, resuenan por todas partes las ideas de San Agustín y de Scoto; y siempre es Aristóteles el enemigo.

Pero el interés por la cuestión disminuye cada vez más. Los problemas de la estructura del universo y el sistema de la naturaleza determinan durante siglos las tendencias filosóficas. Y cuando se reflexiona sobre el sujeto y sus facultades psíquicas es precisametne el sujeto del conocimiento el centro en torno al cual giran todos los intereses. La vida del sentimiento, la voluntad y el amor desaparecen por completo. Otras influencias de aquel tiempo contribuyen a poner totalmente en primer término la *ratio* cognoscente y a producir la época de la ilustración, a la cual no le interesa mucho la significación propia

de la voluntad. El antiguo intelectualismo avanza victorioso una vez más en muchos lugares de estos tiempos, principalmente en aquel pensador a quien hemos visto oponerse repetidas veces a las nuevas tendencias metafísicas, en Spinoza. La voluntad vuelve a ser para éste un mero apetito que nace de una privación y tiende a satisfacerse. Spinoza busca la conciliación en la antigua disputa del primado, pero cuando declara que el intelecto y la voluntad son una y la misma cosa, toma la imagen de esta identidad, la imagen de lo espiritual, esencialmente al conocimiento y sus «ideas». Contra la tesis cartesiana de la preponderancia del libre albedrío, infinito en principio, sobre la limitación de todo intelecto creado, se esfuerza por mostrar que todo acto voluntario está determinado por el conocimiento. Y el intento cartesiano, sobre el cual volveremos en seguida, de descubrir en el juicio mismo un rasgo volitivo, la afirmación o negación, sólo sirve a Spinoza de motivo para definir en general la voluntad como una afirmación de ideas, envuelta últimamente en estas mismas. El acto del conocimiento encierra ya en sí el acto de la voluntad. Y lo mismo que la sucesión de las ideas y las asociaciones de ideas en el raciocinio, también la voluntad es sólo un encadenamiento necesario de ideas; no hay un libre albedrío originario. «No hay en el espíritu más voluntad, ni más afirmación ni negación que aquella que la idea encierra en sí como idea.» La vida espiritual de la sustancia divina no es, por ende, un querer activo, un obrar según fines, sino un expansionarse en series de ideas eternamente necesarias. El atributo espiritual de la divinidad es la pura *cogitatio* en sentido estricto. En cuanto a nuestra vida, es buena y virtuosa mientras se halla determinada por el conocimiento; esto es lo que distingue al hombre superior de la criatura meramente apetitiva. Nuestras aspiraciones deben estar condicionadas y necesariamente determinadas por la razón, por el conocimiento claro y distinto. El cual es nuestro último fin, es el bien supremo. «El bien supremo del espíritu» es el conocimiento de Dios y la suma virtud del espíritu es conocer a Dios. Todo esto conduce enteramente a la valoración antigua. Y si el *amor Dei intellectualis* constituye la palabra final, la definición del amor en general y la descripción del amor de Dios en particular no dejan ninguna duda de que esta afección del alma es meramente una consecuencia y floración del conocimiento mismo. Por eso se llama amor *intelectual* y la felicidad que aporta es la dicha de la pura contemplación.

Sin embargo, el tema de la voluntad no ha desaparecido en modo alguno durante estos siglos del racionalismo y de la ilustración. Donde resuena de un modo más perceptible es en Descartes, tanto más cuanto que no logró nunca incorporarlo realmente a su sistema racionalista. También Descartes fluctúa repetidamente en esta cuestión. Manifestaciones completamente opuestas se hallan frente a frente, sin conciliar; y en vano se buscará una fórmula definitiva de su convicción. Donde se pone con toda firmeza y sin equívoco al lado de los escotistas e in-

cluso de los occamistas, sin por lo demás tener conciencia del nexo histórico, hasta donde esto es visible, es en el problema de la relación de la voluntad divina con las «verdades eternas». Aunque las *Meditaciones* al emplear la prueba ontológica de la existencia de Dios conciben a este como una esencia ligada a su existencia por una necesidad racional, el verdadero centro del ser divino no reside en modo alguno para Descartes en una esencia fija de estructura en sí determinada y por tanto racionalmente comprensible en principio, sino en una actividad creadora que precede a todo conocimiento y a toda necesidad cognoscitiva. Frente a todas las objeciones de sus correspondientes insiste en que Dios es en sentido positivo *cause de soi,* es respecto de sí mismo lo que la causa eficiente respecto de su efecto.

Lo que los defensores de la voluntad habían pintado como su más honda peculiaridad es predicado aquí de Dios en su totalidad. La perfección de la esencia divina se funda para Descartes ante todo en la absoluta libertad de la voluntad omnipotente. La infinitud de Dios es ante todo ilimitado poder de querer y crear. Expresamente es designada esta infinitud como indeterminación, como absoluta indiferencia de la voluntad. Para Descartes es tan solo un menoscabo de la perfección divina, o más aún, le parece exactamente una blasfemia, concebir la acción de Dios sujeta a leyes eternas, a ideas y verdades cuya estructura y validez no estén sometidas a su voluntad. Esto sería, dice, suspender sobre Dios un destino y una necesidad inexorable, como sobre cualquier Júpiter o Saturno de la Antigüedad. Y tampoco le basta a Descartes en modo alguno que se hagan radicar las ideas eternas en el intelecto y la eterna esencia de Dios; pues para él se trata precisamente del sumo predicado de la omnipotencia, absolutamente ilimitada e indeterminada, de aquella facultad primigenia de la voluntad creadora, superior y anterior a todas las determinaciones y leyes. Expresamente rechaza el concebir las esencias de las cosas, emanando de Dios como los rayos del sol. La única que puede ser exacta aquí es para él la del rey que da leyes. En lugar del *Nus* eterno y sus necesidades inmanentes, aparece la voluntad primigenia, absolutamente libre, creadora e instituidora ella misma de necesidades y leyes. No solo las existencias son creadas por Dios y dependen de su absoluta voluntad, sino también las esencias, las leyes lógicas, matemáticas y todas las demás en general. «El orden, la ley y la razón del bien y de la verdad» no anteceden al decreto de la voluntad divina, sino que son instituidos por él. La voluntad divina es su «causa eficiente y total», exactamente lo mismo que es la de las cosas. También las «razones» tienen, pues, una causa; en cambio para Spinoza existe la tendencia a reducir todas las causas, incluso la *causa sui,* a una sucesión de ideas y esencias eternas *Je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur.* Si es cierto que se está habituado a aplicar la palabra *creare* solo a las existencias, no lo

es menos que Dios, como la *efficiens et totalis causa* de estas verdades, las *disposuit et fecit*. Descartes no vacila en llevar la consecuencia hasta el principio de contradicción. Para nosotros los hombres, que estamos ya bajo las leyes que Dios ha instituido, lo en sí contradictorio es en absoluto imposible; por lo cual nos parece que Dios mismo no podría hacerlo. Pero lo mismo que *toda ratio boni*, también la *ratio veri* depende totalmente de la decisión de la voluntad divina. Yo no puedo decir nunca que Dios no podría hacer que 2 y 1 no sumasen 3, sino tan solo que Dios ha organizado mi intelecto de tal modo que semejante cosa es inconcebible para este. La contradicción es un límite solo para nuestro intelecto, no para la omnipotencia divina. Para Dios toda verdad es tan contingente y resultante de una decisión voluntaria como toda realidad. También las leyes de la *ratio* son, pues, productos de la voluntad, disposiciones, mandatos, por decirlo así. Y solo porque la voluntad de Dios no vacila ni cambia de resolución, como los soberanos humanos, sino que, inmutable y eterna, mantiene eternamente los decretos dados de una vez para siempre, solo por esto son las verdades que constituyen el contenido de nuestro conocimiento racional verdades «eternas» y «metafísicas», elevadas por encima de todo cambio, de toda contingencia temporal. Para nosotros tienen un valor absoluto; nosotros estamos sujetos a su ineluctable necesidad en el conocimiento y la voluntad. Mas para la voluntad de Dios, que es anterior a toda sujeción y necesidad, las «verdades necesarias» son contingentes. El conocimiento humano, considerado desde aquí, es, por lo tanto, solo un conocimiento de las manifestaciones de una voluntad. La «idea innata» no es un objeto del conocimiento originario y fundado en su propia necesidad, como el contenido de la anámnesis platónica, sino una ley que una voluntad libre y omnipotente imprime a los seres finitos. No hay intelecto que pueda llegar jamás a la última «razón» de las verdades eternas. Las últimas *rationes* que el intelecto puede alcanzar no tienen ya una razón, sino que proceden de la *causa efficiens* de la voluntad divina, absolutamente irracional y por ende superior a toda comprensión. Aunque Descartes añade conciliadoramente que el intelecto y la voluntad son en Dios una misma cosa y que no hay entre ambas potencias prelación ni prioridad, el orden de las palabras revela que la voluntad es para él la más profunda. *Je dis que: ex hoc quod illas* (las verdades eternas) *ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit... car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer. Ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit et ideo tantum talis res est vera.* La existencia de la infinita y omnipotente libertad de Dios, no sometida a posibilidad ni imposibilidad alguna, es por decirlo así «la más eterna» entre todas las verdades. De ella sola proceden por un acto libre las «demás verdades eternas» que conoce nuestro intelecto. Lo que Dios quiere es precisamente por ello «bueno» y *verdadero*.

También en el hombre es el libre albedrío lo último y más profundo. Aunque el intelecto está muy en primer término para el interés de Descartes, dirigido esencialmente a la teoría del conocimiento, aquel es para él un movimiento y determinación del alma esencialmente pasivos, no de otra suerte que a su modo las pasiones; activa en sentido propio es solamente la voluntad. El intelecto humano está además siempre estrechamente limitado, reducido exclusivamente a lo poco que le presenta el curso de las cosas. La voluntad, por el contrario, puede ser llamada verdaderamente infinita en el mismo ser finito; pues no hay absolutamente nada a que no pueda en principio extenderse con su sí o no. En este solo punto no se halla el hombre por debajo de Dios. De todas las demás cosas mías puedo hacerme representaciones mayores y más perfectas, pero la experiencia íntima me presenta mi voluntad o la mera libertad del albedrío tan grande, tan absoluta, que no cabe concebir aquí nada más extendido. En el libre albedrío soy la imagen inmediata de Dios. La voluntad divina es sin duda mucho mayor que la mía, por lo que toca a su referencia a la esfera del conocimiento, que en mí es limitada, mientras en Dios coincide con su voluntad, o bien por lo que se refiere al poder de realización, en suma, por lo que concierne al objeto de la voluntad; pero considerada puramente en sí misma y meramente en la forma de su libertad, no es mayor; también el libre albedrío del hombre finito es en sí mismo absoluto. Por eso nuestra suma perfección es la voluntad, que desborda infinitamente por todos lados al intelecto, siempre limitado y determinado por el objeto. Es sabido cómo Descartes trata de resolver la cuestión del origen del error, tan esencial para su metafísica del conocimiento, partiendo de esta su teoría de la voluntad. La voluntad es quien nos conduce al juicio y sume en error allí donde no hay todavía bastantes conocimientos para poder decidir realmente. Todos los errores del hombre son, por ende, su propia culpa, la culpa de su voluntad. Mientras para la concepción de los antiguos, hasta el libre albedrío se reduce propiamente a la libertad del juicio y el intelecto, para Descartes la libertad de juzgar es, a la inversa, una manifestación del libre albedrío. La imperfección que implica errar tiene por supuesto el don de la semejanza a Dios en el libre albedrío; pero este don es en sí mismo de un valor incomparablemente más grande que cuanta imperfección puede representar nunca el error. Mas cosa de la voluntad es también redimirse de la culpa del error y limitar el uso de la libertad de tal suerte que no nos conduzca más allá de la esfera de la certidumbre alcanzada.

Pero este imperativo y regla de la voluntad conduce precisamente a la dependencia de la voluntad dirigida al conocimiento y hasta de la propia voluntad de acción respecto del conocimiento claro y distinto del intelecto. Descartes vuelve a recorrer por completo los viejos caminos, hasta corroborar la antigua afirmación «*omnis peccans est ignorans*», que representa el extremo opuesto a aquella teoría del error como culpa

de la voluntad. Sin que Descartes advierta la contradicción con la teología voluntarista ni en general la discrepancia con su propia teoría de la voluntad, considera la indiferencia de la voluntad como la forma inferior del libre albedrío humano; la verdadera libertad tiene lugar solo allí donde la voluntad se deja determinar por el intelecto, por sus conocimientos claros y distintos. También para Descartes tiene la voluntad del hombre una disposición «natural» al bien y donde un conocimiento evidente le muestra el bien, no puede aspirar a otra cosa que al bien presente. Como se ve, según estas consideraciones, la voluntad solo conserva la supremacía sobre las representaciones confusas, mientras que ha de seguir infaliblemente a lo conocido de un modo claro y distinto. La teoría cartesiana de la acción moral es así, en definitiva, mera resonancia y continuación de la ética socrática y estoica. El dominio de la razón y de la voluntad, determinada por el conocimiento intelectual, sobre los impulsos y las pasiones sensibles, en sí confusas, es el supremo imperativo. Junto al voluntarismo de la teoría del juicio y el error, aparece en conclusión una ética intelectualista. En lo tocante al intelecto y la voluntad del hombre, Descartes no se ha elevado jamás sobre la fluctuación entre los dos polos del primado de la voluntad y la superioridad del intelecto. Cierto que la voluntad conserva la supremacía en cuanto que las leyes conocidas clara y distintamente por el intelecto son en su origen decisiones de la voluntad del Creador. Pero Descartes no ha sacado de esto la consecuencia que hubiera sido tan fácil para todo discípulo inmediato, por ejemplo, de Duns Scoto: que solo una voluntad conforme a la divina, semejante a Dios, se halla en estado de conducir al intelecto finito al conocimiento del bien y de la verdad. Descartes permanece aquí en la autosuficiencia de las ideas innatas infundidas a nuestro intelecto.

El primado de la voluntad ha seguido siendo en los tiempos posteriores un tema permanente de la filosofía francesa. Malebranche hace evidente también aquí, como en otras cuestiones, la íntima relación que une a las ideas de su maestro con San Agustín y todas las tendencias agustinianas de la Edad Media. Se subraya de nuevo al influjo de la atención, de la voluntad en general, sobre todo el desarrollo del conocimiento humano y por ende también la dependencia en que está el error respecto de la culpa de la voluntad. Se defiende enérgicamente la autonomía y libertad de la voluntad divina y la de la humana. Dios vuelve a ser aquí la causa voluntaria, completamente incomprensible en su último ser, de cuanto existe y tiene valor. El ocasionalismo de Malebranche interpreta en definitiva cuanto sucede como efecto inmediato del poder incesantemente activo de la voluntad de Dios, que es acción en lo más íntimo de su esencia. En toda percepción de un movimiento y en toda la ciencia de las relaciones entre los fenómenos del universo, lo que percibimos en el fondo es la voluntad de Dios. Cuanto más se subraya aquí el devenir frente a un ser inmóvil y fijo, tanto más

se adelanta hacia el primer término la voluntad en Dios y en el hombre, y lo mismo pasa en general en la metafísica de la Edad Moderna. También en la apelación de Pascal al corazón y sus «razones» propias, que alcanzan más lejos y más hondo que el saber del intelecto, vive en ciertos rasgos y a pesar de tendencias contrarias, la idea del primado de la voluntad. También aquí se dice que la verdad suprema solo es cognoscible para quien se abre a ella en el amor. El escepticismo de Pierre Bayle tiene ya enteramente en la continuación de esta línea la tendencia kantiana a abolir el saber, para dejar puesto a la fe, a emancipar las leyes y la seguridad propias de la voluntad y actividad morales separándolas, predominio del saber teológico-dogmático, como también del conocimiento racional de la metafísica y la «religión natural», preconizado en otras partes. La ilustración teórica tiene menos importancia para nuestra vida que la seguridad que la conciencia moral tiene de sí misma, o que la dirección voluntaria del carácter. Voltaire y Rousseau constituyen el tránsito desde aquí al sistema kantiano del primado práctico. También la metafísica francesa del siglo XIX vive aún en grandes extensiones, de la convicción del primado de la voluntad y de la absoluta fuerza de la libertad, la cual es anterior a todas las leyes que alcanza el conocimiento; así es desde Maine de Biron hasta el voluntarismo de Ravaisson y Secretan y hasta la metafísica de la libertad de Lachelier, Boutroux y Bergson. En los conductores de esta línea se puede advertir aún por todas partes el nexo con los motivos religiosos profundos y la dependencia de la antigua tradición.

Por lo demás, aunque el intelecto logró la preponderancia en el período entre Descartes y Kant, también se atribuye en él a la voluntad una significación para el último ser de las cosas y de los hombres mucho mayor de la que le había concedido el intelectualismo antiguo. Leibnitz impugna la indiferencia. Lo que Descartes solo había dicho de la voluntad humana (que la verdadera libertad moral es la determinada racionalmente) es aplicado por Leibnitz a la voluntad divina, apoyándose en los sistemas clásicos de la escolástica. Mas por otra parte concede singular valor a coordinar al intelecto la voluntad divina, como una facultad propia y en sí misma espiritual, a mantenerla independiente por su raíz y su principio frente a la función y las leyes eternas del intelecto, las verdades eternas. No solo toda voluntad, como ya todo apetito, tiene una «inclinación natural» al bien; sino que la *volonté décrétoire* del Creador, claramente distinta de toda naturaleza sensible, tiene una ley de bondad propia. Junto al principio de contradicción, como principio del intelecto, aparece aquí una ley original de la pura, de la perfecta voluntad, la *lex optimi* o el principio de la conveniencia. Junto al absurdo lógico de lo en sí contradictorio aparece como algo propio no dado por la forma del intelecto, el «absurdo moral»; junto a la necesidad lógico-metafísica, la necesidad moral, que desde un punto de vista puramente teórico, es más bien contingencia junto a la *ratio*

del intelecto una razón propia, un sentido y ley propios de la voluntad. Y esta razón de la voluntad es la *ratio sufficiens* del mundo creado. Todas las leyes del intelecto, de la razón teórica, se detienen en las meras posibilidades; solo el sentido de la voluntad, la forma y ley propia de la actividad creadora de Dios, sintetiza las posibilidades en la realidad única del mejor de todos los mundos. Aunque la idea de la *ilustración* y la función representativa del alma ocupen el primer término en Leibnitz, este considera también la voluntad como el verdadero principio motor y animador de la vida psíquica también en el hombre. La incesante actividad espontánea del alma, en la cual consiste su verdadera sustancialidad y que constituye también su semejanza con Dios, es cosa de su facultad volitiva y no de la representación ni del conocimiento. La sustancia psíquica es acción; pero esto significa: tránsito ininterrumpido de una representación a otra. Este tránsito y continuo impulso hacia adelante, esta viva evolución es efecto de la voluntad y de su forma inferior, el apetito. El desarrollo y aclaración del conocimiento mismo es la obra de este íntimo resorte de la mónada. La «representación» designa exclusivamente el estado momentáneo del alma; la voluntad, en cambio, la tendencia a la evolución ascendente. Y si bien el objetivo de esta tendencia es el conocimiento, la ilustración, la fundamental idea de la infinitud del progreso preserva a la actividad voluntaria de acabar anegándose en la mera contemplación. La voluntad, impulso e íntima actividad espontánea de la esencia del alma, es eterna, como lo es de otro modo la voluntad creadora de Dios. La voluntad tiene, pues, también, aquí una importancia señalada; y así sigue teniéndola en el intelectualismo prekantiano del siglo XVIII, especialmente en Crusius.

Tampoco en la filosofía inglesa falta la nueva valoración de la voluntad. El espiritualismo de Berkeley, ante todo, tiene un expreso carácter voluntarista. Los «espíritus» son naturalezas activas, y en cuanto son activos, produciendo ideas o actuando sobre ellas, representan seres dotados de voluntad. Este carácter de actividad es el que los eleva sobre la nueva pasividad de las ideas y hace de ellos verdaderas sustancias. En cuanto tales se hallan, pues, por encima de todo conocimiento y son en último término incognoscibles como Dios mismo, pues que el conocimiento mediante ideas solo puede comprender lo pasivo. Las sustancias espirituales dinámicas reciben también algo, como muestra toda percepción de las cosas exteriores y todo conocimiento; pero esta recepción no es en el fondo otra cosa que la percepción de un lenguaje que nos habla la voluntad de Dios. El hecho de que nuestras representaciones del mundo exterior no estén sometidas a nuestro arbitrio, sino que se sustraigan a la acción de nuestra voluntad, no es para Berkeley un signo de que son productos de un mundo objetivo real, sino que esto indica inmediatamente según su doctrina, que hay otra «voluntad o espíritu» que las produce y nos las imprime. La causa de nuestras repre-

sentaciones solo puede ser, según Berkeley, una voluntad originaria. Y a la voluntad de Dios deben también estas series de imágenes la admirable regularidad y orden que experimentamos e investigamos en la «naturaleza». Estas «leyes naturales» son, como las ideas mismas, expresión inmediata de la bondad y de la constancia de la voluntad divina. Cuando Dios nos «adoctrina», mediante el lenguaje de imágenes que habla, no nos ilustra sobre un ser como objeto del conocimiento, sino que nos hace referencias directas a su propio ser y voluntad. Así como en los rasgos de un rostro se expresa inmediatamente el carácter y la intención del hombre, percibimos en esas imágenes de un mundo exterior, no como muertas, sino la viva voluntad de Dios.

* * *

Ya, pues, en esta época resuena perceptiblemente el tema de la voluntad, en la medida en que la vida de la naturaleza y el consiguiente problema del conocimiento natural pasan a segundo término ante la vida del espíritu. De este modo, la gran desviación de los intereses y tendencias naturalistas que se realizó por obra de la filosofía kantiana a fines del siglo XVIII conduce a una nueva gran cumbre en los sistemas voluntaristas. El voluntarismo de Kant y Fichte continúa la obra de San Agustín y de Duns Scoto. El lenguaje conceptual de Kant habla de continuo del conocimiento «práctico» incluso en el centro de la teoría de la voluntad y define la voluntad frente al apetito como la facultad que tiene el ser «racional» de determinar sus obras por la «representación» de reglas o de obrar conforme a principios del pensamiento; de suerte que la voluntad es designada como la «facultad apetitiva fundada en la razón» o la «facultad de elegir solo aquello que la razón reconoce como prácticamente necesario, esto es, como bueno, con independencia de las inclinaciones. Pero este intelectualismo de las fórmulas, que se extiende por todas partes, no puede engañar —a quien trata de penetrar profundamente en el sentido del concepto kantiano de la «razón práctica»— sobre el hecho de que la voluntad es quien representa aquí la verdadera raíz de la realidad espiritual. Cierto que también hay para Kant una determinación de la voluntad por lo que el intelecto le presenta en las representaciones y conocimientos. Y puede parecer a primera vista que solo las leyes superiores del intelecto hacen de la voluntad la facultad apetitiva «superior», frente a los impulsos inferiores del apetito sensible. Pero tan pronto como se plantea en Kant la cuestión del libre albedrío y su significación moral, ya no cabe ninguna lucha de que semejante *appetitus intellectionis* sigue siendo siempre un apetito esclavo y no es la voluntad en el sentido propio de la palabra. La «razón», aquí activa, no sobrepasa nunca el uso «hipotético» de cualesquiera consejos sobre los medios y caminos para conseguir los fines del apetito ya propuestos, justamente porque es un co-

nocimiento teórico, transportado de un modo secundario al terreno de la acción. En este hecho de que la razón cognoscitiva señale el camino a la inclinación «natural» básica de nuestra vida apetitiva, del cual había partido Sócrates y todos los que le han seguido, Kant ve exclusivamente la esclavitud de la «naturaleza» y la falta de la verdadera voluntad, de la voluntad moral. Pues aquí se apetece, según Kant, en último término la felicidad, como por lo demás estaba realmente implícito también en Sócrates y Aristóteles e incluso en el mismo Santo Tomás. Pero un apetito guiado por la razón o «racional» se halla exactamente tan interesado en un fin apetecible presente y tan sujeto a él como cualquier apetito sensible y ciego; no es, por lo tanto, libre en el fondo, sino que está determinado causalmente, como todo proceso «natural». La esencia de la voluntad como algo realmente *movens per se,* que es independiente en sí de toda atracción exterior, el verdadero sentido de la libertad, solo pueden residir en una ley propia y superior de la voluntad misma. La mera arbitrariedad no emancipa todavía de la servidumbre natural del apetito, la cual dice subrepticiamente la última palabra en toda presunta indiferencia. Pero en cuanto el hombre se somete a la pura ley de la voluntad, que representa frente a todo conocimiento teórico una nueva ley del espíritu, un *a priori* no de la razón teórica sino de la acción misma, la «facultad superior» del apetito se convierte realmente para él en una «voluntad pura», que es independiente de todo objeto exterior y, por tanto, de todo conocimiento objetivo. El puro sentido volitivo de la ley moral se revela ya en que aparece como un imperativo y rechaza expresamente toda cuestión sobre el ser, que pueda estar detrás del deber, sobre la cosa en sí que pueda servir de fundamento al carácter incondicional del precepto. El bien no aparece aquí como un objeto del conocimiento, sino como un imperativo inmediato, que hay que aceptar pura y simplemente como tal. El imperativo categórico al cual se siente sujeta interiormente toda voluntad, no es un objeto del conocimiento intuitivo, demostrativo, analítico, ni de ninguna otra especie concebible, sino un hecho primordial del espíritu mismo en su centro voluntario; un hecho «inteligible» en el sentido de lo espiritual y *a priori,* y en tanto de la «razón», pero de ningún modo en el sentido de un objeto dado al intelecto y comprensible para él. La razón teórica solo puede comprender, como Kant dice expresamente, la incomprensibilidad de esta aprioridad del deber y del querer. Por eso la libertad y el libre albedrío, que están dados a la vez que el imperativo del deber, se hallan esencialmente por encima del alcance de todo conocimiento posible; son algo absolutamente irracional, aunque la «razón» práctica los funde o se identifique con ellos. La ley moral se hace perceptible para nuestra conciencia en el sentimiento del respeto; mas este sentimiento no es, en modo alguno, para Kant una especie de conocimiento, una aprehensión afectiva, digámoslo así, del contenido y el sentido del deber, sino que es «causado» tan solo por el precedente

contacto de la voluntad con lo *a priori* de la misma. La conciencia del deber en un mero asunto de la voluntad, no tiene sencillamente nada que ver con el conocimiento. Lo volitivo se halla también aquí por encima de todo lo que toca al intelecto, tal como en Descartes, aunque es un orden de cosas completamente distinto. El saber no consigue el triunfo de comprender al querer y de elevarse así sobre él.

La verdadera voluntad se distingue, pues, por sí misma de toda especie de apetito, así el sensible y ciego como el racional y reflexivo, con tanto rigor como la razón cognoscitiva se distingue de todo dato empírico de los sentidos. La ley de la voluntad no es una tendencia «natural» al bien, que el apetito tendría de común con la voluntad, sino un principio de la razón *práctica,* situado por encima de lo natural y más allá incluso de lo teórico y de toda la sujeción a un objeto dado necesariamente con esto; una autonomía de la voluntad, que es opuesta y hostil a toda conducta meramente apetitiva. Kant hace con sumo rigor la distinción y emancipación a la vez respecto de todo lo intelectual, mediante su doctrina de la estructura meramente formal y no adscrita a ningún objeto de la voluntad moralmente autónoma. Si según esta doctrina los fines de la voluntad no sirven para distinguir originariamente la bondad o maldad de las voliciones y acciones, tampoco el conocimiento de estos objetos y fines puede tener significación alguna para la libertad o sujeción, bondad o maldad de la conducta. El apetito depende, sin duda, del objeto y toda su índole hace referencia a la cualidad de este; pero según Kant no es el objeto bueno y que se ha de reconocer antes como bueno, el que santifica a la voluntad dirigida a él, sino que la cualidad y forma de la buena voluntad, que se distingue rigurosamente de todo apetito objetivo, debe concebirse exenta de todo contenido de la conducta. La libertad es libertad respecto de la materia del querer: es en el fondo voluntad de la ley misma del querer. La significación de la vida de la voluntad reside puramente en ella misma, no en los objetos ni el conocimiento de éstos. Todo se reduce, pues, para el hombre a elevarse a lo mismo que es exigido incondicionalmente y crear en sí una voluntad determinada únicamente por la ley moral. También para Kant es la voluntad en este sentido *causa sui,* un principio absolutamente creador, autonomía, esto es, no solo existencia de leyes propias, sino, ante todo, autolegislación, obra de una voluntad que se da la ley a sí misma y solo así se define propiamente como verdadera y pura voluntad. La libertad no es indiferente, ni tampoco el hecho de dejarse determinar el apetito por la razón cognoscitiva y reflexiva, sino una autodeterminación de la voluntad, una autosubordinación al precepto, tomado del fondo de la propia voluntad. La voluntad es para sí misma ley «racional», no se somete a ningún objeto del conocimiento. La voluntad es, por tanto —justamente como libre y en esencia— independiente de todo conocimiento del intelecto. Y tampoco ella misma ni su libertad son nunca objetos de conocimiento, sino exclusivamente

contenido y obra de la conciencia práctica misma, de la íntima determinación de nuestra vida espiritual por el precepto y el deber. Solo muy en segunda línea se presenta esto también como un conocimiento de la obligación, un «conocimiento moral».

El conocimiento, por su parte, se reduce finalmente a la voluntad. No es que Kant haga el conocimiento dependiente en su realización o en sus leyes y verdades de la voluntad; la razón teórica es la única competente y se basta a sí misma en sus funciones rigurosamente delimitadas. Pero Kant continúa la tendencia, unida siempre hasta aquí con el primado de la voluntad, a buscar la espontaneidad en el conocimiento mismo. En su teoría de las funciones formales del entendimiento y de la sensibilidad pura es donde ha desarrollado esta tendencia con más profundidad que nadie. Aunque esta actividad del conocimiento no es en sí una creación de la voluntad, como toda espontaneidad espiritual se reduce para Kant a aquella única actividad del espíritu incondicionada y no limitada por ninguna receptividad, que reside en la voluntad, esta es también la raíz y el prototipo, por decirlo así, de la actividad formal del conocimiento. La razón teórica, con su pureza y leyes fijas, aparece ya como una atenuación de esta espontaneidad absoluta, que se da la ley a sí misma y se postula y alcanza en la razón práctica. En la voluntad pura se revelan la unidad de la razón, las leyes originarias del espíritu puro más profundamente que en el intelecto. Este tiene siempre un objeto del cual ha de recibir la materia a que dar forma; se halla siempre limitado a la realidad y la sensibilidad. La voluntad, por el contrario, se emancipa de todo lo sensible y vive con absoluta espontaneidad, puramente en sí misma, bajo la forma que se da a sí misma en el acto de la autonomía. La antítesis con el intelectualismo, por ejemplo, de Santo Tomás de Aquino es perfecta. En este el intelecto pasaba por superior, porque vive en la posesión actual de lo conocido; la voluntad parecía no reposar en sí nunca, sino tender siempre a elevarse sobre sí. En Kant es justamente la voluntad —no determinada originariamente, con arreglo a su sentido moral, por su relación con el objeto y los fines, sino únicamente por su propia «constitución» y la forma de su ley— la que vive y obra totalmente en y por sí misma, no dependiendo, ni siendo limitada ni influida por nada exterior, como ninguna otra actividad espiritual.

Todo conocimiento permanece, según Kant, limitado a los «fenómenos»; no llega a lo absoluto. Lo suprasensible es incognoscible. Y esto no es en él (como es sabido) la afirmación de un escepticismo resignado, sino que necesita y debe ser así. A través de toda la evolución del pensamiento kantiano desde el año sesenta hasta las últimas obras, se extiende como rasgo fundamental la idea de que el saber ha de ser y permanecer limitado, para no poner en peligro la pureza de la voluntad moral. Toda la lucha contra las pruebas de la existencia de Dios tiene este sentido ético voluntarista. Obrar para un orden conocido de ante

mano como último ser, obrar al servicio de un Dios demostrado por la fuerza del intelecto, le parece a Kant totalmente incompatible con la íntima independencia y la espontánea libertad de la voluntad moralmente buena. Todo fin de la voluntad, si es conocido de antemano, anula la pureza de la autonomía, determina la voluntad en sentido causal, hace de ella un apetito de felicidad. En gracia al puro valor de la voluntad deben rechazarse, pues, las «pretensiones» de la razón. El conocimiento no debe elevarse sobre la vida propia de la buena voluntad, sino que debe ocupar un puesto inferior y más reducido. Por importante que el saber pueda ser en sí, vale menos que la moralidad, cosa de la voluntad. La metafísica dogmática no es solo un esfuerzo vano, sino, ante todo, un crimen contra la ingenuidad y la integridad de la pura voluntad. El imperativo y la voluntad ajustada a él, debe conservar la primacía sobre todo conocimiento objetivo del universo. El orden de lo suprasensible, el cual hay que crear, debe ser y permanecer incognoscible. Un ser dado y conocido no haría sino oponerse a la autónoma espontaneidad de la voluntad; más aún, no haría sino aniquilarla. El conocimiento es, además, tema e interés de pocos; pero la bondad de la voluntad es negocio de todos. Las «virtudes dianoéticas» no pueden ser las decisivas cuando se trata del sentido de la vida humana, de la «dignidad» de toda personalidad humana.

En verdad, el conocimiento permanece también sujeto siempre a las series de condiciones, que nunca resultan completamente abarcables. Solo la voluntad alcanza lo absoluto, lo verdadero infinito. En toda la facultad de la razón, el lado práctico, el puro acto de la voluntad, es el único que nos eleva sobre el mundo sensible. La voluntad autónoma lleva en sí misma lo absoluto, la «cosa en sí», a que la razón cognoscitiva aspira en vano. Superior al reino de la naturaleza y anterior a su ser es el reino de los fines, que es un reino de la libertad; no un orden fijo de cosas dadas, sino un orden de personas que se ha de estar construyendo siempre mediante actos de voluntad. Sobre toda representación y toda cosa, toda idea y conocimiento objetivo, se cierne siempre, como el verdadero centro de todo, el reino cuya forma y leyes son relaciones de la voluntad, actos imperativos y de subordinación, de concordia y de respeto mutuo; un reino que solo existe en la acción, nunca en el mero ser. La «voluntad» es el «verdadero yo» del hombre. No el yo, pienso, sino el yo quiero (quiero lo que debo), conduce realmente al contenido metafísico de mí y de toda existencia en general. Lo que en nosotros es más que fenómeno, lo «inteligible» (pero no realmente comprensible por medio del intelecto, ni perteneciente a este), es nuestra voluntad. Los seres «racionales» son aquellos seres que poseen una voluntad. Solo en su voluntad puede encontrarse el bien supremo y absoluto, nunca en el conocimiento, ni en ningún objeto del mismo.

Los seres de voluntad erigen en el acto autónomo, que es creador ya en sí mismo, creador de la «pura» voluntad, un orden en que el

conocimiento no puede tener parte, una comunidad originaria. El sujeto cognoscente permanece aislado de todos los demás que también conocen; solo el hecho de que se refieren al mismo objeto los pone indirectamente en unión. Frente a esta soledad y aislada autosuficiencia del mero ser cognoscente, tan cara a la Antigüedad, la voluntad y el amor crean relaciones, crean una comunidad, erigen el reino de Dios, unen al hombre con Dios y todos los seres espirituales. Este había sido siempre, desde la patrística, un tema fundamental de la ideología cristiana. Pues este mismo es el postrer sentido del imperativo categórico, con la peculiar doble significación de su concepto de la universalidad. La universalidad de la ley a que la máxima de la voluntad debe elevarse, es la condición y base de la «comunidad de los seres racionales»; querer la universalidad y necesidad de la voluntad significa querer la comunidad y formarla ya con este querer. Mediante el respeto de cada uno a la voluntad autónoma de los demás, mediante la concordia en la subordinación a la ley universalmente válida para todos, se erige un reino de los fines, que significa a la vez un reino de la libertad y una íntima sujeción de todos a todos. De este modo, aunque Kant ni siquiera esboza la metafísica de un más allá religioso, la vida del ser racional en lo suprasensible es para él una actividad voluntaria, no un conocimiento. El reino de los fines solo tiene sentido en cuanto los seres de voluntad se elevan por sí mismos a él, sometiéndose al orden universal creado por ellos mismos. La libertad no es para Kant la consecuencia de un orden suprasensible, que se podría conocer, siendo origen de este ser. En correspondencia con esto, también la felicidad, que en la teoría de los postulados completa y perfecciona la cualidad de la voluntad en el «bien supremo», es una felicidad de la voluntad pura y por tal digna de ella. No se vuelve a hablar más de la felicidad de la posesión en el conocimiento; esta solo podría entrar en consideración en cuanto que también el conocimiento es siempre un fin de la voluntad, entre otros, y su consecución, como la de un bien junto a otros muchos, la satisfacción de un deseo.

Es sabido cómo los postulados se apoyan en la teoría de la voluntad autónoma, cómo encuentra aquí su lugar la «fe», en cuyo favor la crítica había limitado el «saber» a los meros fenómenos y a lo sensible. Y de nuevo es el factor volitivo el que define el concepto de la fe en su peculiaridad: un asentir sin la compulsión de las demostraciones; un asentir que solo es posible en cuanto impera una voluntad moral, que se da la ley a sí misma y afirma su carácter absoluto y original frente a todo lo demás, en particular frente a todo saber. El «primado de la razón práctica», en el mismo sentido estricto del concepto, prevalece aquí incluso sobre lo teórico. El interés de la voluntad moral hace más por los últimos intereses de la razón teórica que esta misma. La voluntad y el intelecto se reúnen bajo la presidencia de la primera en una especie de conocimiento, que sin embargo solo puede tener significación

y validez para la esfera de la actividad y solo debe dirigirse a la vida de la voluntad. La antigua idea de que solo un supremo conocimiento e intuición del intelecto traería al cabo la satisfacción de aquello a que la mera fe se había limitado a aspirar, no encuentra ya lugar aquí. Dios, la libertad y la inmortalidad deben, como postulados de la razón, incluso como «conocimientos», seguir siendo objetos de la voluntad y por ende objetos de «fe». La voluntad es el único órgano que nos permite tomar posesión del reino «inteligible». La aquescencia de la voluntad a la ley del puro querer nos introduce en el centro del absoluto sentido y fundamento de la existencia. El intelecto, por el contrario, solo puede «comprender la incomprensibilidad» de todo este orden y estas leyes de lo suprasensible.

Kant encontró en el concepto de la libertad moral, como autolegislación de la voluntad, la «clave de bóveda» de su edificio crítico. El idealismo absoluto de Fichte parte de aquí con sus deducciones. Este idealismo no quiere ser en todas sus construcciones otra cosa que un gran desarrollo único del concepto de libertad. El primado de lo práctico es elevado a principio metafísico. «La razón práctica es la raíz de toda razón.» «La libertad es el punto de partida de toda filosofía», de la teórica como de la práctica. Fichte encuentra justamente en el concepto de la conducta, de la acción voluntaria y de los problemas de la voluntad el nexo metafísico entre los dos mundos a los cuales según Kant pertenece simultáneamente el hombre, sin haber mostrado empero la unidad de ambos en él. La acción es, además, el sentido y fin esencial de nuestra vida, también la raíz de nuestra existencia y de todo saber. Kant había señalado que en el fondo todo «interés» es de naturaleza práctica; Fichte ha tratado de derivar el interés del conocimiento mismo, e incluso su ser y sus objetos, de la esfera de la razón práctica, del reino de los seres dotados de voluntad.

Es particularmente en la primera forma de su sistema en la que Fichte ha desarrollado con más vigor el voluntarismo, en un continuo incremento y aclaración de la idea, desde la recensión del *Enesidemo* y la primera *Teoría de la Ciencia* hasta las obras y lecciones de los últimos años del siglo y el *Destino del hombre,* con su principio básico de la voluntad eterna e infinita. La evolución posterior de Fichte ha hecho brotar otras tendencias, que parecen ocultar temporalmente el principio voluntarista, aunque más en el modo de expresión y en el orden de las cuestiones que en el hondo sentido del sistema. Un análisis preciso de este segundo sistema de Fichte, que aquí no puede hacerse naturalmente, descubriría también en él por todas partes el básico sentido voluntarista. Aunque desde el primer momento busca en lo absoluto un principio anterior a toda dualidad de conocimiento y voluntad y a la relativa independencia de ambos, es en la vida de la voluntad donde según Fichte lo absoluto se manifiesta primero y de un modo más inmediato. Si por otra parte es evidente que todo acto determinado

de la voluntad implica un acto de pensamiento, el acto de pensar el fin, este «conocimiento» de esta naturaleza, se distingue completamente en su origen de toda aprehensión de un objeto o un ser; toma por decirlo así un carácter volitivo, se convierte en el acto de proyectar un modelo, acto opuesto totalmente a la sujeción del conocimiento representativo al ser presente. Ya no hay aquí «ideas» originarias, en el sentido de Platón, esto es, como ser y objeto estático de la contemplación que se ha tornado involuntaria en la posesión del conocimiento, sino que son los proyectos y planes del espíritu creador, de la voluntad viva misma. Este es precisamente el último fundamento de la hostilidad de Fichte contra todo «dogmatismo»: que según esta concepción del universo un ser preexistente esclaviza a la libre voluntad, paraliza su energía, por el camino del conocimiento. Las lecciones de los últimos años de su vida siguen exponiendo lo mismo que el *Destino del hombre*. Si el mundo de las cosas creadas es acabado y perfecto, como un ser con el cual el saber de los sujetos ha de coincidir en su función representativa, según era ante todo la concepción de la Antigüedad, no puede haber actividad práctica ni verdadero libre albedrío. La acción está condicionada, determinada por un saber que depende a su vez de la existencia y el influjo de las cosas. Seguir admitiendo aquí la libertad significa incurrir en un círculo palpable. La afirmación del libre albedrío, incluso cuando se trata de ejecutar obras o de dar forma a objetos reales, implica para Fichte rechazar todo resto de «dogmatismo», sobre todo la cosa en sí kantiana. El idealismo absoluto en sentido teórico se sigue para él inmediatamente del carácter absoluto que el libre albedrío tiene en sí por esencia. Si toda volición y acción determinada está condicionada en su dirección hacia un fin, por un saber, y si ha de haber realmente libertad en nosotros, es menester justamente que tal saber sea independiente en el fondo de todo ser dado, que surja también de una íntima actividad y libertad. Todo conocimiento, incluso el objetivo, ha de ser con sus objetos únicamente el producto de la libertad creadora que ostenta la vida de la voluntad. La actividad espontánea que se manifiesta en el acto libre de la voluntad es también el fundamento del saber. Mientras todos los demás sistemas, dice Fichte, hacen del conocimiento el principio de la vida, hace «nuestra filosofía a la inversa de la vida lo supremo y deja al conocimiento exclusivamente el papel de mero espectador». Ahora bien, esta «vida» es la que se expresa en la libre actividad voluntaria de los seres espirituales.

Voluntad infinita, «una voluntad que obra pura y meramente como voluntad..., que es absolutamente por sí misma acto y producto a la vez (es una «hazaña») es la Divinidad según el *Destino del hombre*, que simplifica mucho ciertamente las ideas fundamentales de Fichte. Y cuanto existe y vive verdaderamente es el resultado de la íntima división y las manifestaciones de esta voluntad eterna, que produce y encierra en su esfera todo lo infinito. Esta «hazaña» en este sentido es anterior a

todo ser y a todo conocimiento del mismo. En sí esta voluntad, como la absoluta *causa sui*, como este crearse a sí misma, que es un crear de la nada en sentido riguroso, es lo absolutamente incomprensible, anterior a todo saber y conciencia, así como también todo acto de libre albedrío en nosotros representa algo absolutamente incomprensible; querer comprenderlo significa negarlo. La conciencia y la comprensión surgen sólo con el acto absoluto —y por ende incomprensible «según las leyes de la naturaleza y el pensamiento»— de la «división» en que la voluntad una e infinita se contrae, por decirlo así, en los distintos individuos dotados de voluntad. Sólo mediante este acto creador de la voluntad una surge la voluntad determinada, la voluntad en el tiempo y dirigida a fines determinados, y sólo con ella surgen la intuición y el conocimiento de objetos. Los individuos, los «seres racionales», cuya pluralidad Kant aceptaba simplemente como dada, sin preguntar por su sentido volitivo, no son en su esencia ni origen centros de representación, ni el resultado de las «miradas» divinas al sistema de los fenómenos, ni contracciones de la intuición divina del universo, como las mónadas leibnitzianas, sino contracciones de la divina voluntad originaria, productos de este activo «orden moral universal», «decretos» de la ley moral. «La verdadera ley de la razón en sí es solamente la ley práctica, la ley del mundo suprasensible, o aquella sublime voluntad.» «La verdadera esencia de la humanidad consiste en el *obrar;* la verdadera raíz del yo no es en modo alguno el pensamiento ni la representación, sino la voluntad.» «El yo práctico es el yo de la prístina conciencia de sí mismo», la voluntad de acción, «la íntima raíz del yo». «Un ser racional sólo se percibe inmediatametne en la voluntad, y no se percibiría a sí mismo, ni como consecuencia percibiría tampoco el mundo, si no fuese un ser práctico.» «Mi verdadero ser es una determinación de la voluntad.» La individualidad, la conciencia de sí mismo y la visión del mundo son, por tanto, puro resultado y expresión de las relaciones de la voluntad. «Sólo mi posición en la serie de los demás seres morales es lo que se convierte a mis ojos sensibles en un mundo corpóreo. No hay más certeza que la moral; y todo lo que es cierto lo es sólo en cuanto indica nuestra posición moral.» El yo es representativo sólo porque es activo, intelectivo sólo porque es volitivo. El mundo visible es solamente la expresión fenoménica del invisible, que es un sistema de individuos, esto es, un «sistema de voluntades individuales», la reunión e inmediata acción recíproca de muchas voluntades autónomas e independientes. «Toda realidad procede para nosotros de una intuición de la voluntad, acompañada de pensamiento.» El mundo sensible es «un resultado de la voluntad eterna en nosotros.» La voluntad divina es el «creador del mundo», esto es, el creador de un mundo de la intuición o de una intuición del mundo en seres finitos dotados de voluntad. «Sólo en nuestros espíritu crea ella un mundo, o al menos aquello de que nosotros lo sacamos o con que nosotros lo formamos, el llamamien-

to al deber.» El deber es «el en sí inteligible, que se transforma en un mundo sensible mediante las leyes de la representación sensible.» Todo objeto del conocimiento es según su sentido originario una resistencia a la voluntad y una destinación de ésta a funciones determinadas, una expresión de los deberes de la voluntad. «La conciencia del mundo real nace de la necesidad de obrar, no a la inversa, la necesidad de obrar de la conciencia del mundo... No obramos porque conozcamos, sino que conocemos porque estamos destinados a obrar.» Toda la necesidad del conocimiento procede de un deber de la voluntad; todas las propiedades de las representaciones y los objetos, del «destino» de la voluntad. Nuestra misma convicción de la realidad del mundo exterior es fe en pleno sentido volitivo. Estamos obligados por el destino moral de nuestra vida volitiva a tomar prácticamente por real este mundo aparente, que es la expresión y la condición de nuestro querer y obrar, «el material para nuestro cumplimiento del deber», aunque teóricamente y considerado sólo como contenido del conocimiento, no sea real. También el propio cuerpo es sólo «la representación sensible de nuestra pura voluntad». Conocimiento y certidumbre cognoscitiva sólo hay para el hombre en cuanto es un ser moral, en cuanto es un ser dotado de voluntad. La inteligencia se reduce en último término a conciencia de la propia actividad y de sus deberes. También la conciencia de la unidad y la coincidencia del mundo aparente en mí y todos los demás seres racionales, fundada por Leibnitz en el orden puramente ontológico y cognoscitivo de la armonía preestablecida, es según Fichte en el fondo mera expresión y resultado de la unidad volitiva en que todos convivimos, mera expresión de la unidad de aquel eterno orden volitivo, que señala a cada individuo nacido de la división sus deberes particulares, siempre dentro de la gran esfera única del único último fin. Al sistema unitario real de los destinos morales corresponde la esfera unitaria aparente del material para el cumplimiento del deber. Todo conocimiento objetivo es, pues, mera expresión de una conciencia de la voluntad y del deber, mera expresión del destino y deber particular de cada individuo en el sistema de los seres dotados de voluntad. Por eso el primero y más espontáneo conocimiento de todo individuo no se dirige tanto al mundo objetivo como a los otros seres libres. Y este «conocimiento», que es por su parte la condición incluso de la conciencia que el individuo tiene de sí mismo y por ende mucho más de su intuición del mundo, está condicionado a su vez por una primordial relación de voluntad con ellos; por el imperativo de voluntad y de determinada actividad que el libre albedrío y la acción de los demás hace resonar de un modo inmediato e inexorable en todo individuo. El papel de eslabón en la cadena de las funciones y de los actos de la voluntad, como miembro de la cual se encuentra todo individuo tan pronto como empieza a querer y por ende a ser, limita de antemano su actividad y su ser. Lo que da a nuestro ser individual su naturaleza, porque le da su «destino», no

es el estar condicionado por bienes y objetos dados a la representación, con lo cual la representación y el conocimiento determinan desde fuera el apetito y la voluntad, sino el ser obligado por los seres dotados de libre albedrío, con quienes vivimos en un orden de voluntades y deberes. De este modo la libertad no es anulada por la subordinación al orden del universo, realizada por medio del intelecto, sino que está sujeta y limitada puramente en sí misma, esto es, contraída a destinos individuales. Todo conocimiento objetivo y servidumbre cognoscitiva es la pura consecuencia de esta autodeterminación de la voluntad. Por eso tampoco el objeto y fin de nuestro puro querer y obrar moral es propiamente, según Fichte, el mundo de la representación, el ser de las cosas y de los bienes, sino el mundo espiritual de los seres dotados de voluntad. La voluntad moral no quiere «nunca inmediatamente un ser objetivo, sino tan sólo un acto de la voluntad ajena... el objeto del hombre es siempre el hombre». «El individuo moral quiere la moralidad de todos como un sistema cerrado.» Toda voluntad quiere obrar sobre otra voluntad, y todo conocimiento y aprehensión de objetos es sólo un medio o una expresión de este obrar sobre la voluntad. La producción de la absolutamente buena voluntad, en todo el género humano, he aquí nuestro único fin y el fin determinante de todo lo demás en la vida espiritual.

Por lo mismo, tampoco la inmortalidad individual se funda para Fichte en una participación cognoscitiva en el ser eterno, como en Platón. Aquí ya no es el alma en sí imperecedera, como una sustancia que conoce lo suprasensible, sino que sólo los actos del libre albedrío y la mera formación íntima de la voluntad consiguen para el hombre la inmortalidad. Ya en Kant era una elevación de la voluntad a un orden superior la que hacía comprensible y necesaria la idea de la inmortalidad, y no la mera existencia de seres «racionales». Fichte remueve toda duda sobre la primitiva naturaleza voluntaria de la pervivencia del individuo, mediante su doctrina posterior. Esta enseña que no sobreviven a la muerte corporal todos los hombres que hayan existido y existan, sino sólo aquellos que han cumplido realmente su primer destino en esta primera vida, aquellos que «han producido en sí la voluntad». No porque conozcan lo eterno, sino porque se someten voluntariamente a la ley eterna, sobreviven los hombres a los mundos perecederos, que sólo son «esferas de visibilidad de las voluntades individuales». Goethe sacó de la actividad de la mónada leibtniziana la consecuencia de que «no todos somos mortales en igual modo», sino que mediante una incesante actividad hemos de convertirnos en una verdadera «entelequia», y con esto elevarnos a la eternidad de la actividad satisfecha; análogamente para Fichte la inmortalidad es objeto de una conquista activa, por parte de la voluntad moral, que se determina a la libertad, por la libertad, a la actividad por la actividad; que se determina en suma a la vida eterna. Ningún individuo es engendrado moral,

sino que ha de moralizarse a sí mismo. La espera de esta moralización de la vida es el mundo presente; él es para todos los mundos venideros la escuela de la voluntad.» La espontánea sumisión a la ley conquistada por nosotros mismos es lo único que nos garantiza «la eternidad e infinitud del yo y de la voluntad». Quien no se eleva a la verdadera libertad y moralidad de la voluntad, perece. En su lugar aparece otro nuevo individuo, que toma sobre sí las funciones que aquél dejó sin desempeñar. Lo que hace al alma inmortal no es su mero ser ni su innata sujeción cognoscitiva a las ideas, sino tan sólo sus propios actos voluntarios, la educación de su voluntad.

La «bienaventuranza» de la vida espiritual no es la de anegarse un día en la eterna contemplación, sino la viva actividad de la misma voluntad moral; es la bienaventuranza de la voluntad humana, que se une verdaderamente con Dios, que se confunde con la misma voluntad infinita. «Quiere ser lo que debes ser, lo que puedes ser y precisamente por esto lo que quieres ser»; he aquí «la ley fundamental de la moralidad superior y de la vida beata». También en el modo de expresarse «la vida beata» de Fichte, resuenan las antiguas doctrinas de la contemplación divina; sin embargo, no cabe en último término ninguna duda sobre la naturaleza y el origen volitivo de esta vida en el «amor». El conocimiento, incluso el de la conciencia inmediata de sí mismo, no pasa nunca de ser lo penúltimo, lo que tiene todavía en sí una dualidad. La bienaventuranza, en cambio, surge sólo del impulso a reunirse y confundirse con lo imperecedero, «de este impulso» que es «la íntima raíz de toda existencia finita». Esta bienaventuranza de la anegación real en otro, que el conocimiento jamás logra, se alcanza mediante un supremo acto de la libertad. Mediante él «penetra el yo en la pura existencia divina y no se puede en rigor ni siquiera decir que el afecto, el amor y la voluntad de esta existencia divina se hagan suyos, puesto que ya no hay dos, sino uno solo, ni dos voluntades, sino sólo una y la misma voluntad de todo en todo». El amor es el origen de aquella «división» de la voluntad una, en los individuos dotados de voluntad, de aquella división que hace posible la conciencia y el conocimiento, y a la vez aquello que une de nuevo íntimamente lo dividido. Por eso la bienaventuranza tampoco es ya sólo como en Kant, algo que se añade al acto de la voluntad y al simple merecimiento de la felicidad, que es un predicado de la buena voluntad, sino que es la vida y la cualidad de la voluntad pura en el mismo amor eterno. Mas este amor, como vida de la voluntad, es justamente, según Fichte, «superior a toda razón e incluso la fuente de la razón y la raíz de la realidad». La actividad creadora de la voluntad es el origen y el fin y la postrera bienaventuranza de la existencia; el intelecto surge sólo de esta actividad, la contempla y forja los medios. La «bienaventuranza» de esta metafísica religiosa ya no es tampoco hostil a la acción, ni extraña a querer y obrar en la realidad, como era en definitiva toda bienaventuranza fun-

dada en la contemplación de las ideas y de Dios. Con más energía que toda ética anterior, con mucha más energía incluso que Kant, acentúa Fichte la necesidad moral de actuar en la realidad, reformándola y construyéndola. Vivir la vida de Dios significa aquí un incesante obrar, querer y actuar en el sentido y al modo de la misma voluntad creadora. Dios no es el objeto y la posesión estática de la contemplación, sino que es lo que «hacen los subyugados por él». La vida en el amor se presenta necesariamente como un infatigable querer y actuar y construir. La verdadera religiosidad y la moral superior es necesariamente activa. «El oficio manual más insignificante» puede —como subraya expresamente Fichte, en el más rudo contraste también aquí con la valoración de la Antigüedad— puede estar lleno de toda la ventura y grandeza de la vida; más que puede estarlo nunca una permanencia meramente contemplativa en una «visión estática e inmóvil».

Ahora bien; el amor es «como fuente de la verdad y la certeza, asimismo la fuente de la perfecta verdad en el hombre real y su vida». El último y perfecto conocimiento de la verdad, la especulación de la ciencia suprema de lo absoluto, procede del puro amor a este absoluto. Fichte invierte en sentido voluntarista el *amor Dei intellectualis* de Spinoza. El supremo amor no brota para él del conocimiento propio del sabio, sino que el conocimiento de lo absoluto divino mana para él del amor del sujeto, de la voluntad moral y religiosa. Fichte es el único filósofo en toda la historia del pensamiento cristiano que ha sacado para la filosofía y el propio sistema la consecuencia de que el verdadero saber sólo brota del recto querer. El primado de la razón práctica, la intangibilidad e incomprensibilidad de la libertad o de lo absoluto no tiene, según Fichte, ningún «fundamento de razón» teórico, sino sólo práctico, la «resolución» de la voluntad moral y religiosa. El sistema del verdadero idealismo con todas sus derivaciones y demostraciones teóricas procede de esta primera afirmación como de un «primer artículo de la fe», de un libre asentimiento y una elección de la voluntad, pero no de una primitiva determinación y sujeción del saber. «Toda mi convicción es sólo fe, y proviene del carácter, no del intelecto.» La célebre frase de Fichte, de que cada cual tiene la filosofía que responde a su ser, tiene reconocidamente este mismo sentido. Qué clase de hombre se *es*, significa aquí: se *quiere* ser, significa el motivo por el cual se decide uno libremente, como ser vivo, dotado de voluntad y actividad espontánea, o por la dependencia y servidumbre de las cosas y el conocimiento de las mismas, o por la absoluta espontaneidad en la dirección de la eterna voluntad espiritual. «Quien tenga mi carácter, la honrada buena voluntad, llegará también a mi convicción; pero sin aquél ésta no puede producirse de ningún modo. Desde que sé esto, sé de qué punto ha de partir toda educación de mí mismo y de los demás; de la voluntad, no del intelecto. Sólo con que la primera se dirija firme y honradamente hacia el bien, alcanzará el último por sí mismo la ver-

dad.» «Sólo la educación del corazón conduce a la verdadera sabiduría.» Aquel supremo acto de elevación espiritual que es, según Fichte, la fuente de todo conocimiento metafísico, la «intuición intellectual», se presenta así también como un acto de la voluntad. Una resolución y un acto de íntimo renacimiento moral son los que engendran de sí mismos el nuevo y libre pensamiento y conocimiento libre. Procurarse una nueva vista mediante el desarrollo de una nueva voluntad, he aquí lo que Fichte exige del filósofo.

Ninguna metafísica de la voluntad ha sabido defender desde entonces el absoluto primado de la voluntad contra las antiguas pretensiones del intelecto a la dominación, como el idealismo ético de Fichte logró hacerlo partiendo de la filosofía moral de Kant. (También en la filosofía fideísta de Jacobi el primado de la voluntad, muchas veces señalado, se transforma en la especulación teórica de un conocimiento afectivo). Mas la idea pervive por todas partes e influye también en la filosofía del siglo XIX. Quien la ha continuado con más profundidad ha sido Schelling. Para él, y no sólo en la época en que seguía a Fichte, sino en los últimos períodos de su pensamiento, lo absoluto y divino es en el fondo «una voluntad inmanente, que se mueve sólo a sí misma». Con Jacobo Böhme busca en los sanos impulsos y aspiraciones de la voluntad primitiva la primera fuente de la existencia, sus contrastes y conflictos.

En el acto en que esta voluntad irracional se da a luz a sí misma, nace también para él toda realidad y actualidad; él da a luz al mismo intelecto. Todo ser procede del poder ser, todo lo actual de la potencia. Pero sólo la voluntad nos muestra de un modo inmediato esta relación y discrepancia de la potencia y el acto. «La voluntad en sí es la potencia κατ' ἐξοχήν, la volición el acto κατ' ἐξοχήν, (por excelencia). «Todo poder es considerado en su primitivo sentido metafísico, propiamente sólo como una voluntad en reposo; el tránsito de la potencia al acto es la volición.» Y así no hay en última y suprema instancia absolutamente ningún otro ser sino el querer. El querer es el prístino ser y a él sólo convienen todos los predicados de éste: la irracionalidad, la eternidad, la independencia del tiempo, la autoafirmación de sí mismo. La filosofía entera no aspira sino a encontrar esta suprema expresión. Nuevamente es la cuestón de la *causa sui*, del crearse a sí mismo, la que conduce a la potencia creadora de la voluntad como última realidad metafísica. Pero mientras en Spinoza las cosas individuales están comprendidas como *modos* en la sustancia única y absoluta, el sistema de Schelling presenta la realidad «como muchedumbre de voluntades individuales que están comprendidas en una primitiva voluntad».

La conocida metafísica de la voluntad de Schopenhauer, que tan amplia influencia ha ejercido en el siglo XIX y hasta el presente, y que tan popular ha hecho el voluntarismo, toma su primer origen de las enseñanzas de Kant, Fichte y Schelling. Pero en la misma medida en

que el sentido ético-religioso de que había nacido toda esta dirección metafísica amengua y desaparece en él, en la medida en que la voluntad moral propende de nuevo a coincidir totalmente con el apetito, recupera el intelecto la supremacía y pretende decir la última palabra. Aunque Schopenhauer presenta con toda energía la voluntad irracional e incluso ciega como el origen metafísico de todas las cosas y del mismo intelecto, en completo contraste todavía con el principio del *nus* de los antiguos, el pesimismo de esta idea de la voluntad irracional y ciegamente agitada remite al anheloso de salvación, por encima de todo el ser de la voluntad, a la emancipación por medio del intelecto. Este último no es ciertamente primitivo, es sólo la luz que la voluntad ha encendido para su servicio, un tardío y mero producto «físico» y un «fenómeno secundario» de la potencia metafísica de la voluntad, que permanece en aquel su servicio en toda vida y actividad. Pero este producto de la voluntad se eleva al conocimiento y evidencia de la nulidad y desventura de todo querer y señala el camino de la autoaniquilación de la voluntad doliente; este intelecto supera su propio origen, logra la supremacía, se convierte en la instancia más hondamente activa y que trae la última transformación metafísica de la vida. La que señala el camino de la salvación y de la dicha negativa del silencio de la voluntad es la intuición intelectual, que, desprendiéndose de la agitación de la voluntad y mediante el conocimiento del absurdo de toda existencia, determina la voluntad rebelde a aniquilarse a sí misma. También cuando en Schopenhauer, análogamente a los anteriores sistemas, aparece el «amor», la «compasión», como un camino hacia la eterna... muerte, no es tanto el acto de la real unión voluntaria lo que es apreciado, como la evidencia que se nos impone revestida de este sentimiento; la evidencia de la unidad metafísica de todos los seres y la insensatez de todo placer, que se compra con el dolor ajeno. De este modo triunfa aquí finalmente el intelecto, que conduce al reposo eterno sobre la voluntad, que es entendida de nuevo como un apetito y como algo insatisfecho en sí mismo y reducido a ajena satisfacción. La contemplación estética de las ideas platónicas, libre de todo movimiento voluntario, constituye aquí el grande y decisivo antecedente de la salvación, como antiguamente constituía el último fin y la forma suprema de la vida beata. Una vez más, y en el centro del más expreso sistema de la voluntad, se ha elevado el intelecto al rango de vencedor y de última instancia metafísica. Ha sido un tema fundamental de la teoría de la vida y la metafísica de Nietzsche oponer justamente al pesimismo voluntarista y a la hostilidad contra la voluntad una afirmación absoluta, y no atenuada por ninguna otra instancia, de la voluntad viva y creadora como último fundamento del ser y de la vida. Y su principio de la «voluntad de poder» tiene también justamente esta tendencia: hacer independiente el sentido y la dicha de la tensión de la voluntad frente al bien o el mal, el valor o la falta de valor de los fines y objetos que el intelecto presenta a la voluntad como algo exte-

rior que la esclaviza. La voluntad quiere elevarse por sí misma, afirmar su propia vida y plenitud de poder; éste es su sentido y su grandeza. Todo lo intelectual está a su servicio, es un producto y un medio de su acción. Aunque de un modo muy distinto que en Fichte y desviándose ya mucho del sentido primitivo de las teorías voluntaristas, es de nuevo en el querer por el querer y por la tensión del querer, lejos de toda dicha de la contemplación inmóvil, en donde Nietzsche hace residir la suprema ventura y todo el sentido de la existencia.